201
28 D
22

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie.

Herausgegeben
von
Dr. Carl Ludwig Michelet.

> Standhaftigkeit wird dazu nöthig ſeyn, ſich, durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerſtand äußerlich, nicht abhalten zu laſſen, die Metaphyſik, eine der menſchlichen Vernunft unentbehrliche Wiſſenſchaft — endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchſe zu befördern.
>
> Kant.

Dritter Theil.

Zweite verbeſſerte Auflage.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1844.
Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollſtändige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förſter.

VITTORIO EMANUELE BIBLIOTECA IN ROMA

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Funfzehnter Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1844.
Verlag von Duncker und Humblot.

Inhalt des dritten Bandes.

Erſter Theil.

Geſchichte der Griechiſchen Philoſophie.

(Schluß)

	Seite
Dritter Abſchnitt: Dritte Periode. Neuplatoniker	3
A. Philo	16
B. Kabbala und Gnoſticismus	23
1. Kabbaliſtiſche Philoſophie	23
2. Gnoſtiker	26
C. Alexandriniſche Philoſophie	28
1. Ammonius Sakkas	32
2. Plotin	33
3. Porphyr und Jamblich	60
4. Proklus	61
5. Nachfolger des Proklus	79

Zweiter Theil.

Philoſophie des Mittelalters.

Einleitung	85
1. Idee des Chriſtenthums	85
2. Kirchenväter und Heterodoxien	94
3. Kirche und Staat	107
Erſter Abſchnitt: Arabiſche Philoſophie	110
A. Philoſophie der Medabbrim	114
B. Commentatoren des Ariſtoteles	117
C. Moſes Maimonides	119
Zweiter Abſchnitt: Scholaſtiſche Philoſophie	121
A. Verhältniß der ſcholaſtiſchen Philoſophie zum Chriſtenthum	129
B. Allgemeine geſchichtliche Geſichtspunkte	144
1. Bauen der Glaubenslehre auf metaphyſiſche Gründe	144
a. Anſelmus	145
b. Abälard	151
2. Methodiſche Darſtellung des kirchlichen Lehrbegriffs	152
a. Petrus Lombardus	153
b. Thomas von Aquino	154
c. Johannes Duns Scotus	155
3. Bekanntſchaft mit den Ariſtoteliſchen Schriften	157

Digitized by Google

Seite
a. Alexander von Hales ... 157
b. Albertus Magnus ... 159
4. Gegenſatz von Realismus und Nominalismus ... 161
a. Roſcelin ... 161
b. Walther von Montagne ... 163
c. William Occam ... 165
d. Buridan ... 169
5. Formelle Dialektik ... 169
a. Julian, Erzbiſchof von Toledo ... 170
b. Paſchaſius Radbertus ... 172
6. Myſtiker ... 174
a. Johann Charlier ... 175
b. Raimund von Sabunde ... 175
c. Roger Baco ... 175
d. Raimund Lullus ... 175
C. Allgemeiner Standpunkt der Scholaſtiker ... 177
Dritter Abſchnitt: Wiederaufleben der Wiſſenſchaften ... 190
A. Studium der Alten ... 191
1. Pomponatius ... 193
2. Beſſarion. Ficinus. Picus ... 193
3. Gaſſendi. Lipſius. Reuchlin. Helmont ... 194
4. Ciceronianiſche Popularphiloſophie ... 195
B. Eigenthümliche Beſtrebungen der Philoſophie ... 196
1. Cardanus ... 198
2. Campanella ... 201
3. Bruno ... 201
4. Vanini ... 218
5. Petrus Ramus ... 224
C. Die Reformation ... 227

Dritter Theil.

Neuere Philoſophie.

Einleitung ... 239
Erſter Abſchnitt: Ankündigung der neuern Philoſophie ... 252
A. Baco von Verulam ... 252
B. Jacob Böhme ... 270
Zweiter Abſchnitt: Periode des denkenden Verſtandes ... 298
Erſtes Kapitel: Verſtandes-Metaphyſik ... 300
A. Erſte Abtheilung ... 301
1. Descartes ... 301
2. Spinoza ... 332
3. Malebranche ... 369
B. Zweite Abtheilung ... 374

Seite
1. Locke ... 375
2. Hugo Grotius ... 393
3. Hobbes ... 394
4. Cudworth. Clarke. Wollaſton ... 398
5. Pufendorf ... 400
6. Newton ... 401
C. Dritte Abtheilung ... 403
1. Leibnitz ... 403
2. Wolf ... 426
3. Deutſche Popularphiloſophie ... 434
Zweites Kapitel: Uebergangs-Periode ... 438
A. Idealismus und Skepticismus ... 440
1. Berkeley ... 441
2. Hume ... 446
B. Schottiſche Philoſophie ... 452
1. Thomas Reid ... 453
2. James Beattie ... 454
3. James Oswald ... 454
4. Dugald Stewart ... 455
C. Franzöſiſche Philoſophie ... 456
1. Die negative Richtung ... 464
2. Die poſitive Seite ... 468
a. Der Materialismus ... 469
b. Robinet ... 470
3. Idee einer concreten allgemeinen Einheit ... 473
a. Gegenſatz von Empfinden und Denken ... 474
b. Montesquieu ... 475
c. Helvetius ... 475
d. Rouſſeau ... 476
D. Die Deutſche Aufklärung ... 478
Dritter Abſchnitt: Neueſte Deutſche Philoſophie ... 485
A. Jacobi ... 486
B. Kant ... 499
C. Fichte ... 535
1. Urſprüngliche Philoſophie Fichte's ... 555
2. Fichte's umgebildetes Syſtem ... 578
3. Hauptmomente, die mit der Fichte'ſchen Philoſophie zuſammenhangen ... 579
a. Friedrich von Schlegel ... 580
b. Schleiermacher ... 581
c. Novalis ... 583
d. Fries. Bouterwek. Krug ... 583
D. Schelling ... 584
E. Reſultat ... 617

Berichtigungen und Zuſätze.

S. 177. Im Columnentitel ſtatt: Raimund Lullus, lies: Allgemeiner Standpunkt der Scholaſtiker.

S. 222, Z. 10 v. u. hinter gemäß ſeyen ſetze hinzu: und die Vernunft nur dieß formelle Geſchäft habe, den Inhalt der Theologie, ohne eigenen, begreiflich zu machen.

S. 250, Z. 8 v. u. hinter ſich befindet ſetze hinzu: Die Lebensumſtände werden im eigentlichen Sinne Privat-Begebenheiten, beſtimmt durch äußere Umſtände, ohne etwas Merkwürdiges zu enthalten. Das Leben wird gelehrt, einförmig, gewöhnlich: ſchließt ſich an äußerlich gegebene Verhältniſſe an, und kann ſich nicht als eine eigenthümliche Geſtalt dar- und hinſtellen. Man muß ſeinen Charakter nicht darein ſetzen, ſich als eine unabhängige Geſtalt zu zeigen und ſich eine aus ſich geſchaffene Stellung in der Welt zu geben. Weil die objective Macht der äußerlichen Verhältniſſe unendlich groß, und eben darum die nothwendige Weiſe, wie ich darin bin, gleichgültig gegen mich geworden iſt, ſo iſt die Perſönlichkeit und das individuelle Leben überhaupt um ſo gleichgültiger geworden. Ein Philoſoph, ſagt man, ſoll auch als Philoſoph leben: d. h. von den äußerlichen Verhältniſſen der Welt unabhängig ſeyn, und die Beſchäftigung in ihnen und die Bemühung um ſie aufgeben. Aber ſo verſchränkt in Anſehung aller Bedürfniſſe, beſonders der Bildung, kann Keiner für ſich die Mittel haben, ſondern muß ſie im Zuſammenhang mit den Andern ſuchen.

S. 346, Z. 3 v. u., vor Seine ſetze Anführungszeichen.

" 431, " 7 " " hinter daß ſetze es.

" 475 ſetze im Columnentitel hinter La Mettrie einen Punkt.

" 512, Z. 1 v. u., ſtatt kein lies ein.

" 565, Z. 10 v. o. hinter geſetzt ſetze die Anmerkung: Fichte's Anweiſung zum ſeligen Leben, S. 80—82.

" 586, Z. 5 v. u. hinter Schriften ſetze die Anmerkung: Schelling's Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 257 Anm.; Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II, Heft 2, S. 92.

Der

Geſchichte der Philoſophie

erſter Theil.

Griechiſche Philoſophie.

(Schluß.)

Digitized by Google

Dritter Abſchnitt.

Dritte Periode: Neuplatoniker.

Indem der Skepticismus die Vernichtung der Gegenſätze iſt, welche wir im Stoicismus und Epikureismus als die allgemeinen Principien aufgefaßt ſahen, aus denen alle übrigen Gegenſätze entſprangen: ſo iſt er die Einheit, in der ſie als ideelle Beſtimmungen ſind, ſo daß die Idee jetzt als in ſich concrete zum Bewußtſeyn kommen muß. Mit dieſem Dritten, welches das concrete Reſultat des ganzen Vorhergehenden iſt, geht eine ganz neue Epoche an. Ein ganz anderer Boden iſt vorhanden, indem, mit dem Wegwerfen des Kriterium's für's ſubjective Erkennen, zugleich überhaupt endliche Principien fortfallen; denn auf dieſe geht das Intereſſe des Kriterium's. Es iſt dieß die Geſtalt der Philoſophie bei den Neuplatonikern, die mit der Revolution, welche ſich durch das Chriſtenthum in der Welt gemacht hat, auf das Engſte zuſammenhängt. Die letzte Stufe, die wir gehabt haben — jene durch das Aufgeben alles Feſten, Objectiven, durch die Flucht in die reine unendliche Abſtraction in ſich, durch die abſolute Armuth an allem beſtimmten Inhalt geſetzte ſubjective Befriedigung und Rückkehr des Selbſtbewußtſeyns in ſich ſelbſt —, hatte ſich im Skepticismus vollendet, wiewohl das Stoiſche und Epikureiſche Syſtem daſſelbe Ziel haben. Mit dieſer vollkommenen Erinnerung und Innerlichmachung der unendlichen Subjectivität hatte die Philoſophie aber den Standpunkt erreicht, daß ſich

das Selbſtbewußtſeyn in ſeinem Denken als das Abſolute wußte (ſ. Th. II, S. 516); und indem ſie nunmehr deſſen ſubjective, endliche Stellung und Differenz gegen ein nichtiges äußeres Object verwarf, erfaßte ſie in ſich ſelbſt den Unterſchied und bildete das Wahre als eine intelligible Welt aus. Das Bewußtſeyn hiervon, das ſich im Geiſte der Welt ausdrückte, macht jetzt den Gegenſtand der Philoſophie aus; es geſchah dieß vornehmlich mit Gebrauch und auf den Grund Platoniſcher, aber auch Ariſtoteliſcher und Pythagoreiſcher Begriffe und Ausdrücke.

Dieſe in die Menſchen gekommene Idee, daß das abſolute Weſen nichts Fremdes für das Selbſtbewußtſeyn iſt, daß ihm nichts das Weſen iſt, worin es nicht ſein unmittelbares Selbſtbewußtſeyn hat, — dieß Princip ſehen wir nun als das allgemeine des Weltgeiſtes, als allgemeines Glauben und Wiſſen aller Menſchen erſcheinen; es verändert auf einmal das ganze Ausſehen der Welt, zerſtört alles Bisherige, und bringt eine Wiedergeburt der Welt hervor. Die mannigfaltigen Formen und Geſtalten dieſes Wiſſens gehören nicht der Geſchichte der Philoſophie, ſondern der Geſchichte des Bewußtſeyns und der Bildung an. Dieß Princip erſcheint als allgemeines Rechtsprincip, wonach der einzelne Menſch dadurch, daß er iſt, als ein allgemein von Allen anerkanntes Weſen an und für ſich gelte. So iſt, was das äußerliche Politiſche anbetrifft, dieſe Zeit die der Ausbildung des Privatrechts, das ſich auf das Eigenthum der einzelnen Perſon bezieht. Indem aber der Charakter der Römiſchen Cultur, worein dieſe Form der Philoſophie fällt, zugleich die abſtracte Allgemeinheit geweſen iſt (ſ. Th. II, S. 380), in deren Lebloſigkeit alle eigenthümliche Dichtkunſt und Philoſophie, alles Staatsleben zerſtört iſt (Cicero z. B. zeigt, wie wenige Philoſophen, eine gänzliche Bewußtloſigkeit über die Natur des Zuſtands ſeines Staats): ſo hat ſich die Welt in ihrer Exiſtenz nun in zwei Theile getheilt, einerſeits die Atome, die Privatleute, und andererſeits ein nur äußerliches Band derſelben, welches, als Gewalt, ebenſo in

das eine Subject, des Kaiſers, verlegt worden iſt. Die Römermacht iſt ſo der reale Skepticismus. Dieſen Charakter der abſtracten Allgemeinheit als vollkommenen Despotismus, der im Untergange des Volkslebens unmittelbar mit der Vereinzelung der Atomiſtik, als dem Sich-Zurückziehen in die Zwecke und Intereſſen des Privatlebens, verbunden iſt, ſehen wir nunmehr auch ganz entſprechend im Gebiet des Denkens vollendet.

Von hier nun iſt es, daß der Geiſt aus dieſem Bruch, aus ſeiner Subjectivität wieder herausgeht zum Objectiven, aber zugleich zu einer intellectuellen Objectivität, die nicht in äußerlicher Geſtalt einzelner Gegenſtände, nicht in der Form von Pflichten und einzelner Moralität erſcheint, ſondern, als abſolute Objectivität, aus dem Geiſt und der wahrhaften Wahrheit geboren iſt. Oder mit andern Worten, wir ſehen hier die Rückkehr zu Gott einerſeits, andererſeits die Erſcheinung Gottes, wie er an und für ſich in ſeiner Wahrheit für den menſchlichen Geiſt iſt. Dieß bildet den Uebergang dazu, daß der Geiſt ſich wiederherſtellt, indem das Denken, das ſich nur ſubjectiv erfaßt hatte, ſich jetzt gegenſtändlich wird. So iſt in der Römiſchen Welt mehr und mehr das Bedürfniß rege geworden, aus der ſchlechten Gegenwart, dieſer götterloſen, rechtloſen, unſittlichen Welt, ſich in den Geiſt zurückzuziehen, und hier das zu ſuchen, was dort nicht mehr iſt. In der Griechiſchen Welt namentlich iſt die Freude der geiſtigen Lebendigkeit verflogen, und der Schmerz über dieſen Bruch eingetreten. Dieſe Philoſophien ſind ſo Momente, nicht bloß in der Entwickelung der Vernunft, ſondern auch in der der Menſchheit überhaupt; es ſind Formen, in denen ſich der ganze Weltzuſtand durch das Denken ausſpricht.

In andern Geſtalten aber iſt hier Theils die Verachtung der Natur eingetreten, daß ſie gar nichts mehr für ſich iſt, ſondern ihre Mächte dem Menſchen dienen, der, ein Magier, ſie ſeinem Gehorſam und ſeinen Wünſchen als dienend unterwerfen kann. Vorher wurden Orakel durch Bäume, Thiere u. ſ. f. gegeben; wo

das göttliche Wiſſen, als Wiſſen des Ewigen, vom Wiſſen des Zufälligen nicht unterſchieden war. Jetzt thun nicht die Götter Wunder, ſondern die Menſchen, welche, die Nothwendigkeit der Natur verachtend, etwas in ihr hervorbringen, das ihr als Natur widerſtreite. Mit dieſem Wunderglauben, welcher zugleich ein Unglauben an die gegenwärtige Natur iſt, iſt eben ſo der Unglaube an das Vergangene verbunden, oder daran, daß die Geſchichte nur dieß geweſen ſey, was ſie war. Alle wirkliche Geſchichte und Mythologie der Römer, Griechen, Juden, ſelbſt die einzelnen Worte und Buchſtaben, erhalten eine andere Bedeutung: ſie ſind ein in ſich Gebrochenes, haben eine innere Bedeutung, die ihr Weſen, und einen leeren Buchſtaben, der ihre Erſcheinung iſt. Die ſich in der Wirklichkeit befindenden Menſchen haben hier Sehen und Hören vollkommen, überhaupt den Sinn der Gegenwart, verlernt. Das ſinnlich Wahre gilt ihnen nichts mehr, ſie lügen an Einem fort; denn ſie ſind des Auffaſſens eines Wirklichen unfähig, weil es für ihren Geiſt alle Bedeutung verloren hat. Andere verlaſſen die Welt, weil ſie in ihr nichts mehr finden können und das Reale nur in ſich finden. Wie alle Götter in Ein Pantheon ſich verſammeln, ſo ſtürzen alle Religionen in Eine, alle Vorſtellungsarten abſorbiren ſich in Einer; ſie iſt dieſe, daß das Selbſtbewußtſeyn — ein wirklicher Menſch — das abſolute Weſen iſt. In Rom dringen alle jene myſteriöſen Culte ein; aber die ächte Befreiung des Geiſtes iſt im Chriſtenthum erſchienen, denn in ihm kommt er zu ſeinem Weſen. Was das abſolute Weſen iſt, wird dem Menſchen jetzt geoffenbart: es iſt ein Menſch, jedoch noch nicht der Menſch oder das Selbſtbewußtſeyn überhaupt.

Die Eine Form dieſes Princips iſt alſo die Unendlichkeit des Selbſtbewußtſeyns in ſich, das ſich weiß, ſich in ſich unterſcheidet, darin aber vollkommen durchſichtige Einheit mit ſich ſelbſt bleibt; und nur als dieſes ſich concret in ſich beſtimmende Denken hat der Geiſt überhaupt Sinn. Daß das Abſolute jetzt in der Weiſe des Selbſtbewußtſeyns gewußt wird, ſo daß die Beſtimmungen

von Jenem in allen Formen von Dieſem entwickelt ſind, das iſt ein wirkliches Selbſtbewußtſeyn; dieſe Sphäre gehört eigentlich nicht der Philoſophie an, ſondern iſt die Sphäre der Religion, die in einem dieſen Menſchen das Göttliche weiß. Dieß Wiſſen, daß das Selbſtbewußtſeyn das abſolute Weſen oder das abſolute Weſen Selbſtbewußtſeyn iſt, iſt jetzt der Weltgeiſt. Er iſt dieß Wiſſen, aber weiß dieß Wiſſen nicht; er ſchaut es nur an, oder er weiß es nur unmittelbar, nicht im Gedanken. Er weiß es unmittelbar, heißt: dieſes Weſen als Geiſt iſt ihm wohl abſolutes Selbſtbewußtſeyn, aber es iſt in ſeyender Unmittelbarkeit ein einzelner Menſch. Dieſer einzelne Menſch, der zu einer beſtimmten Zeit und an einem beſtimmten Orte gelebt hat, aber nicht der Begriff des Selbſtbewußtſeyns iſt ihm der abſolute Geiſt; oder das Selbſtbewußtſeyn iſt noch nicht erkannt, nicht begriffen. Als gedachte Unmittelbarkeit, iſt das abſolute Weſen unmittelbar im Selbſtbewußtſeyn, oder nur als innere Anſchauung, wie wir Bilder im Geiſte gegenwärtig haben.

Die andere Form iſt, daß dieß Concrete in abſtracterer Weiſe aufgefaßt wird, als die reine Identität des Denkens; und ſo geht dem Gedanken noch der Punkt der Selbſtiſchkeit ab, der dem Concreten zukommt. Dieſe Seite, wie das abſolute Weſen als Geiſt im begreifenden Denken ausgeſprochen worden, aber zum Theil wie im Selbſtbewußtſeyn als abſolutes Weſen unmittelbar ſeyend, fällt in die Philoſophie. Der Geiſt, nach allen Seiten vollendet, muß aber auch die natürliche Seite haben, welche in dieſer Geſtalt der Philoſophie noch fehlt. Wie nun im Chriſtenthum die Weltgeſchichte dieſen Fortſchritt des Geiſtes in ſeinem Selbſtbewußtſeyn that, ſo muß dieſes Umſchlagen auch im innerſten Myſterium derſelben, in der Philoſophie, ebenſo nothwendig erfolgen; in der That thut die Philoſophie in ihrer weitern Entwickelung nichts Anderes, als dieſe im Chriſtenthum bloß vorgeſtellte Idee des abſoluten Weſens zu begreifen. Der abſolute Geiſt iſt dieſes, daß er das ewige ſich ſelbſt gleiche Weſen ſey,

das ſich ein Anderes wird, und dieſes als ſich ſelbſt erkennt: das Unwandelbare, welches ſich ſo das Unwandelbare iſt, daß es aus ſeinem Andersſeyn beſtändig in ſich zurückkehrt; — die ſkeptiſche Bewegung des Bewußtſeyns, aber ſo, daß das verſchwindende Gegenſtändliche zugleich bleibt, oder in ſeinem Bleiben die Bedeutung des Selbſtbewußtſeyns hat.

In der chriſtlichen Religion iſt dieß geiſtige Weſen zunächſt ſo vorgeſtellt worden, daß das ewige Weſen ſich ein Anderes wird, die Welt erſchafft, welche rein als ein Anderes geſetzt iſt. Hierzu tritt dann ſpäterhin dieß Moment hinzu, daß dieß Andere an ihm ſelbſt nicht ein Anderes des ewigen Weſens iſt, ſondern das ewige Weſen an ihm ſelbſt erſcheint. Darin iſt drittens die Gleichheit des Andern und des ewigen Weſens, der Geiſt, das Zurückgekehrtſeyn des Andern in das Erſte enthalten: und zwar des Andern nicht nur nach jenem Punkte, woran das ewige Weſen erſchienen war, ſondern des Andern im Allgemeinen. Die Welt erkennt an dieſem erſcheinenden abſoluten Weſen ſich ſelbſt: ſie iſt es alſo, die zurückgekehrt iſt in das Weſen; und der Geiſt iſt allgemeiner Geiſt. Indem dieſe Idee des Geiſtes den Chriſten aber zuerſt in dieſer bloßen Form der Vorſtellung erſchien, ſo war ihnen Gott, das einfache Weſen der Juden, außerhalb des Selbſtbewußtſeyns; ein ſolcher Gott denkt wohl, aber er iſt nicht das Denken, ſondern ſteht jenſeits der Wirklichkeit, iſt nur das Andersſeyn der ſinnlich angeſchauten Welt. Entgegen ſteht Jenem ebenſo ein einzelner Menſch, das Moment der Einheit der Welt und des Weſens: und der Geiſt, die Allgemeinheit dieſer Einheit, als eine glaubende Gemeinde, die dieſe Einheit nur in der Vorſtellung, deren Wirklichkeit aber in der Hoffnung einer Zukunft hat.

Die Idee im reinen Gedanken — daß Gott dieß nicht äußerlich als ein Subject thut, alles dieß alſo nicht als ein zufälliger Entſchluß und Rathſchluß Gottes geſchehe, dem es einmal eingefallen ſey, ſo zu handeln, ſondern daß Gott dieſe Bewegung

als die erſcheinenden Momente ſeines Weſens, als ſeine ewige Nothwendigkeit an ihm ſelbſt iſt, die gar nicht in die Bedingungen des Geſchehens fällt — finden wir bei philoſophiſchen oder beſtimmter Platoniſchen Juden ausgeſprochen. Die Geburtsſtätte für dieſen Standpunkt fällt in die Gegend, wo das Morgenland und das Abendland an einander gerungen; denn die Orientaliſche freie Allgemeinheit und die Europäiſche Beſtimmtheit ſind, in ihrer Durchdringung, der Gedanke. Bei den Stoikern iſt auch die Allgemeinheit des Denkens vorhanden; ſie ſteht aber der Empfindung, dem äußerlichen Daſeyn gegenüber. Die Orientaliſche Allgemeinheit iſt dagegen ganz frei; und das Princip der Allgemeinheit, ſelbſt als Beſonderes geſetzt, iſt das abendländiſche Denken. Vornehmlich in Alexandrien iſt dieſe Form der Philoſophie ausgebildet worden, aber zugleich mit Rückſicht auf die frühere Ausbildung des Gedankens, in welcher die zum Theil unſcheinbaren Anfänge der Gedankenbildung des Concreten liegen, die jetzt zur Hauptſache wird. Schon in der Pythagoreiſchen Philoſophie ſahen wir den Unterſchied als Trias; bei Plato ſahen wir dann die einfache Idee des Geiſtes, als die Einheit der untheilbaren Subſtanz und des Andersſeyns, wenn auch nur als ein Zuſammengemiſchtſeyn aus Beiden, auftreten. Das iſt das Concrete, aber nur in einfachen Momenten: nicht auf die umfaſſende Weiſe, daß das Andersſeyn überhaupt alle Wirklichkeit der Natur und des Bewußtſeyns iſt, — und die zurückgekehrte Einheit als ſolche Selbſtbewußtſeyn, nicht nur ein Gedanke, ſondern lebendiger Gott iſt. Bei Ariſtoteles endlich iſt die ἐνέργεια, als das ſich ſelbſt denkende Denken, das Concrete. Heißt dieſe Philoſophie alſo auch neupythagoreiſch und neuplatoniſch, ſo kann man ſie doch auch neuariſtoteliſch nennen; denn die Alexandriner haben ebenſo den Ariſtoteles bearbeitet, als den Plato, und Beide ſehr hoch geſchätzt, wie ſie denn deren Philoſophien zu Einer Einheit verbanden.

Aber der Unterſchied zwiſchen dieſem Standpunkte und dem frühern iſt näher aufzufaſſen. Schon in den frühern Philoſophien

haben wir geſehen, daß der νοῦς das Weſen der Welt iſt: und ebenſo faßte Ariſtoteles die ganze Reihe der lebendigen und geiſtigen Dinge ſo, daß er den Begriff für das Wahrhafte derſelben anerkannt hat. Bei den Stoikern iſt dieſe Einheit, dieß Syſtematiſche auf das Beſtimmteſte herausgehoben worden, während Ariſtoteles mehr dem Einzelnen nachgegangen iſt. Dieſe Einheit des Gedankens haben wir beſonders bei den Stoikern einerſeits als die Rückkehr des Selbſtbewußtſeyns in ſich geſehen, ſo daß der Geiſt durch die Reinheit des Denkens ſelbſtſtändig in ſich iſt; andererſeits haben wir daſelbſt eine Objectivität geſehen, worin der λόγος weſentlich die durchdringende Grundlage der ganzen Welt geworden iſt. Bei den Stoikern iſt dieſe Grundlage nun aber nur ſubſtantiell geblieben, und hat ſo die Form des Pantheismus angenommen; denn das iſt das Nächſte, worauf man verfällt, wenn man das Allgemeine als das Wahre beſtimmt. Der Pantheismus iſt der Anfang der Erhebung des Geiſtes, indem er Alles in der Welt als ein Leben der Idee auffaßt. Wenn nämlich das Selbſtbewußtſeyn aus ſich, aus ſeiner Unendlichkeit, ſeinem Sich-ſelbſt-Denken heraustritt zum Beſtimmten, zu beſondern Dingen, Pflichten, Verhältniſſen, oder wenn der Gedanke, der dieſe allgemeine Subſtanz denkt, von da zum Beſondern übergeht, den Himmel, die Geſtirne, den Menſchen u. ſ. f. denkt, ſo fällt er von dem Allgemeinen unmittelbar in's Beſondere oder unmittelbar in's Endliche; denn alles dieß ſind endliche Geſtalten. Das Concrete aber iſt das Allgemeine, was ſich beſondert, und in dieſem Beſondern, in dieſer Verendlichung doch bei ſich ſelbſt unendlich bleibt. Beim Pantheismus dagegen verendlicht ſich bloß die eine allgemeine Subſtanz, und tritt damit herunter. Das iſt die Weiſe der Emanation, wonach das Allgemeine, indem es ſich beſondert, Gott, indem er die Welt erſchafft, durch das Beſondere ſich verſchlechtert, ſich eine Grenze ſetzt; ſo daß dieſe Verendlichung ohne Rückkehr in ſich ſelbſt iſt. Daſſelbe Verhältniß findet ſich auch in der Mythologie der Griechen und Römer; das Beſtim-

men und Geſtalten des Gottes, der kein bloßes Abſtractum bleibt, iſt eine Verendlichung Gottes, der nur bis zum Kunſtwerk fortgeht; aber das Schöne bleibt ſelbſt eine endliche Geſtalt, die nicht dazu gebracht iſt, der freien Idee zu entſprechen. Das Beſtimmen, das Beſondern, die Realität der Objectivität muß nun von der Art ſeyn, daß ſie dem anundfürſichſeyenden Allgemeinen adäquat iſt; dieß Adäquatſeyn fehlt den Göttergeſtalten, wie den Geſtalten, die natürlich ſind, und denen, die Pflichten heißen.

Das *Bedürfniß* iſt alſo jetzt, daß der wiſſende Geiſt, der ſo aus der Gegenſtändlichkeit in ſich zurückkehrt und ſich erinnert, die Welt, die er verlaſſen hat, mit ſich verſöhne; ſo daß ihre Objectivität zwar eine vom Geiſt unterſchiedene, aber mit ihm adäquate Welt ſey. Dieſer concrete Standpunkt, der, wie er der der Welt iſt, ſo auch der Standpunkt der Philoſophie wird, iſt das Hervorgehen des *Geiſtes*; denn dieß erſt iſt der Geiſt, nicht nur reines Denken zu ſeyn, ſondern Denken, das ſich gegenſtändlich macht, und darin ſelbſt bei ſich iſt und ſich erhält. Die früheren Objectivirungen des Gedankens ſind ein Heraustreten nur in die Beſtimmung, in die Endlichkeit, nicht in eine objective Welt, die dem Anundfürſichſeyenden ſelbſt adäquat iſt. Der allgemeine Standpunkt der Neuplatoniſchen oder Alexandriniſchen Philoſophie iſt hiernach, aus dem Verluſte der Welt ſich eine Welt zu erzeugen, die zugleich in ihrer Aeußerlichkeit eine innerliche bleibt, und ſo eine verſöhnte iſt; und dieß iſt die Welt der Geiſtigkeit, die hier beginnt. Die Grundidee war ſo das Denken, das ſich ſelbſt denkt, alſo mit ſeinem Gegenſtande, dem Gedachten, identiſch iſt; ſo daß wir das Eine und das Andere, und die Einheit Beider haben.

Dieſe concrete Idee iſt wieder hervorgekommen, und in der Ausbildung des Chriſtenthumes, als das Denken auch in ihm aufging, als die *Dreieinigkeit* gewußt worden; und dieſe Idee iſt das Weſen an und für ſich. Dieſe Idee entwickelte ſich von Plato und Ariſtoteles aus nicht unmittelbar, ſondern nahm den Umweg

des Dogmatismus. Bei den Erſtern trat ſie zwar unmittelbar als Höchſtes hervor; aber neben ihr und außer ihr kommt noch der andere Inhalt, der Reichthum der Gedanken des Geiſtes und der Natur vor, und wird ſo aufgefaßt. Ariſtoteles hat ſo das Reich der Natur begriffen; und bei Plato iſt das Entwickelte nur in einer loſen Mannigfaltigkeit dargeſtellt. Daß aber die Idee als das eine Alles umfaſſende und in ſich enthaltende Wahre erſcheine, dazu gehörte, daß dieſes Endliche, dieſer geſammte weitere Inhalt von Beſtimmungen auch auf ſeine endliche Weiſe aufgefaßt, d. h. in der endlichen Form eines allgemeinen Gegenſatzes zuſammengefaßt wurde. Das war die Function des Dogmatismus, der dann durch den Skepticismus aufgelöſt worden iſt. Die Auflöſung alles Beſondern und Endlichen, welche das Weſen des Letztern ausmacht, iſt von Plato und Ariſtoteles nicht vorgenommen, und ſomit die Idee von ihnen nicht als das Alles Enthaltende geſetzt worden. Jetzt iſt der Gegenſatz aufgelöſt, und der Geiſt zu ſeiner negativen Ruhe gekommen. Das Affirmative dagegen iſt die Ruhe des Geiſtes in ſich ſelbſt; und zu dieſer Freiheit von allem Beſondern geht der Geiſt jetzt fort. Es iſt das Wiſſen von dem, was der Geiſt an ſich iſt, nachdem er durch die Auflöſung aller Endlichkeit in ſich zur Verſöhnung gekommen iſt. Dieſe ewige Ruhe des Geiſtes in ſich ſelbſt macht nun ſeinen Gegenſtand aus; er weiß davon, und ſtrebt, ſie denkend weiter zu beſtimmen und zu entwickeln. Darin iſt auch das Princip der Evolution, der freien Entwickelung, enthalten; alles Andere außer dem Geiſte iſt nur endlich und ſich auflöſend. Wenn dann der Geiſt zum Beſondern fortgeht, ſo iſt dieß Beſondere beſtimmt als ein in dieſer Idealität ſchlechthin Enthaltenes, was der Geiſt als ein Unterworfenes weiß. Das iſt das affirmative Reſultat der ſkeptiſchen Philoſophie. Es iſt einleuchtend, daß auf dieſem Standpunkte auf ganz andere Weiſe geredet werden wird. Gott, der an und für ſich reine, abſolute Geiſt, und deſſen Thätigkeit in ſich iſt jetzt der Gegenſtand. Gott wird aber nun

nicht mehr als das Abſtracte gewußt, ſondern als das Concrete in ſich ſelbſt; und dieſes Concrete iſt eben der Geiſt. Gott iſt lebendig, das Eine und das Andere und die Einheit der unterſchiedenen Beſtimmungen; denn das Abſtracte iſt nur das Einfache, das Lebendige hat aber den Unterſchied in ihm ſelbſt und iſt darin doch bei ſich.

Näher haben folgende Punkte beſonders das Intereſſe des Geiſtes für ſich in Anſpruch genommen: erſtens daß dieß ſubjectiv gewordene Bewußtſeyn das Abſolute als das Wahre ſich zum Gegenſtand macht, dieß Anundfürſichſeyende aus ſich herausſetzt; oder daß es zum Glauben an Gott kommt, daß Gott nun manifeſtirt wird, in die Erſcheinung tritt, d. h. für das Bewußtſeyn iſt. Eben das Anundfürſichſeyende, ganz Allgemeine, zugleich als gegenſtändlich geſetzt, iſt Gott. Damit tritt das Verhältniß des Menſchen zu dieſem ſeinem Gegenſtande, dem abſolut Wahren, ein. Dieſer neue Standpunkt, der von jetzt an abſolutes Intereſſe gewinnt, iſt alſo nicht ein Verhältniß zu äußerlichen Dingen, Pflichten u. ſ. f.; dieſe ſind alle ein Beſtimmtes, Beſchränktes, nicht das Alles umfaſſende Beſtimmen, wie das iſt, was ſo eben genannt worden iſt. Es iſt in dieſem Verhältniß ebenſo aufgehoben die bloße Richtung des Subjects auf ſich, dieſes Reden von dem Weiſen nach ſeiner Einſeitigkeit. Dieſelbe Freiheit, Seligkeit, Unerſchütterlichkeit, welche Zweck des Epikureismus, Stoicismus und Skepticismus war, ſoll zwar immer noch für das Subject erreicht werden: aber jetzt weſentlich vermittelt nur durch die Richtung auf Gott, durch das Intereſſe für das anundfürſichſeyende Wahre, nicht durch die Flucht aus dem Objectiven; ſo daß durch das Objective ſelbſt die Freiheit und Seligkeit für das Subject erworben wird. Dieß iſt der Standpunkt der Verehrung, Betrachtung Gottes, ſo daß durch die Richtung des Menſchen auf dieß ſein Object, was als frei und feſt gegenüber ſteht, der Zweck der eigenen Freiheit des Subjects erreicht wird.

Es ſind nun hierin zweitens Gegenſätze enthalten, die nothwendig das Intereſſe des Geiſtes erregen, und um deren Vermittelung es weſentlich zu thun iſt. Wird jene Stellung einſeitig genommen, ſo iſt Gott jenſeits und der Menſch in ſeiner Freiheit dieſſeits. Eine ſolche dem Objectiven gegenüberſtehende Freiheit, worin der Menſch, als denkendes Selbſtbewußtſeyn, die Beziehung ſeiner reinen Innerlichkeit auf ſich als das Abſolute erfaßt, iſt aber nur formell abſolut, nicht concret. Inſofern nun auch der menſchliche Wille ſich als negativ gegen das Objective beſtimmt, ſo entſteht das Böſe, das Uebel im Gegenſatz gegen das abſolut Affirmative.

Ein dritter weſentlicher Hauptpunkt des Intereſſes iſt die Form, in welcher nun Gott überhaupt gefaßt werden muß; denn indem es weſentlich zum Begriff des Geiſtes gehört, Gott als concreten, lebendigen Gott zu beſtimmen: ſo iſt es unerläßlich, daß Gott im Verhältniß zur Welt, zum Menſchen gedacht wird. Dieß Verhältniß zur Welt iſt dann ein Verhältniß zu einem Andern, was damit zunächſt außerhalb Gottes erſcheint; aber weil dieß Verhältniß ſeine Thätigkeit iſt, ſo iſt dieß, das Verhältniß in ſich zu haben, ein Moment ſeiner ſelbſt. Weil der Zuſammenhang Gottes mit der Welt eine Beſtimmung in ihm ſelbſt iſt, ſo iſt das Andersſeyn des Einen, die Zweiheit, das Negative, die Unterſcheidung, das Sich-Beſtimmen überhaupt weſentlich ein in ihm zu denkendes Moment; oder Gott ſchließt ſich in ſich ſelbſt auf, ſetzt alſo unterſchiedene Beſtimmungen in ſich. Dieß Unterſcheiden in ihm ſelbſt, ſeine concrete Natur, iſt der Punkt, wo das Anundfürſichſeyende mit dem Menſchen, mit dem Weltlichen zuſammenhängt, und dieſes mit ihm vermittelt wird. Wir ſagen, Gott hat den Menſchen, die Welt erſchaffen; dieß iſt eine Beſtimmung ſeiner in ihm ſelbſt, und zugleich der Punkt des Anfangs, die Wurzel des Endlichen in Gott ſelbſt. Auf dieſe Weiſe iſt alſo das, was nachher endlich erſcheint, noch ſein Erzeugniß in ihm ſelbſt, die beſonderen Ideen, die Welt in Gott

ſelbſt, die göttliche Welt, an der Gott angefangen hat ſich zu unterſcheiden, und ſeinen Zuſammenhang mit der zeitlichen Welt hat. Darin, daß Gott als concret vorgeſtellt wird, haben wir unmittelbar eine göttliche Welt in ihm ſelbſt.

Indem die Geſtaltungen des Göttlichen, als Natürliches und Politiſches, ſich von dem Wahren getrennt haben, und die zeitliche Welt den Menſchen als das Negative, als das Nichtwahre erſchienen iſt, ſo hat viertens der Menſch Gott im Geiſt erkannt; er hat erkannt, daß die natürlichen Dinge und der Staat nicht, wie in der Mythologie, die Weiſe ſeyen, in der Gott da ſey: ſondern die Weiſe ſey in ihm ſelbſt, als eine intelligible Welt. Das Unglück der Römiſchen Welt lag in der Abſtraction von dem, worin der Menſch bisher ſeine Befriedigung fand; dieſe Befriedigung entſprang eben aus jenem Pantheismus, wonach der Menſch in den natürlichen Dingen, wie Luft, Feuer, Waſſer u. ſ. f., und dann in ſeinen Pflichten, im politiſchen Leben des Staats ſein Wahres und Höchſtes hatte. Jetzt iſt dagegen in dem Schmerz der Welt über ihre Gegenwart die Verzweiflung eingetreten, der Unglaube an dieſe Geſtaltungen der natürlichen endlichen Welt und an die ſittliche Welt des Staatslebens; dieſer Geſtaltung der Wirklichkeit, in der äußerlichen und ſittlichen Natur, iſt der Menſch ungetreu geworden. Der Zuſtand, den man das Leben des Menſchen in der Einheit mit der Natur nennt, und in welchem der Menſch Gott mit der Natur hat, weil er darin ſeine Befriedigung findet, hat aufgehört. Die Einheit des Menſchen mit der Welt iſt ſo gebrochen, damit ſie auf höhere Weiſe wieder hergeſtellt, die Welt in Gott als intelligible Welt aufgenommen werde. Das Verhältniß des Menſchen zu Gott beſtimmt ſich damit als Ordnung des Heils im Cultus, beſonders aber auch als Philoſophie: mit dem ausdrücklichen Bewußtſeyn des Zwecks, daß das Individuum ſich dazu fähig machen ſoll, dieſer intelligiblen Welt anzugehören. Die Art und Weiſe, wie der Menſch ſich ſein Verhältniß zu Gott denkt, wird beſonders dadurch beſtimmt, wie der Menſch ſich Gott

denkt. Es iſt falſch, was man jetzt wohl ſagt, man brauche Gott nicht zu kennen und könne dieß Verhältniß doch erkennen. Indem Gott das Erſte iſt, ſo beſtimmt er das Verhältniß; und um daher zu wiſſen, was das Wahre des Verhältniſſes iſt, muß man Gott kennen. Indem das Denken alſo bis zur Negation des Natürlichen fortgeht, ſo iſt es jetzt daran, das Wahre nicht in einer exiſtirenden Weiſe zu ſuchen, ſondern aus der Erinnerung wieder herauszugehen zu einem wahrhaft Objectiven, was ſeine Beſtimmung aus der eigenen Natur des Denkens ſchöpft.

Dieß ſind die Haupt-Momente des jetzigen Standpunkts; und hierher gehört, was die Neuplatoniker gedacht haben. Vorher iſt jedoch im Vorbeigehen noch von Philo, dem Juden, zu ſprechen, und einiger Momente zu erwähnen, die in der Kirchengeſchichte vorkommen.

A. Philo.

Philo, ein gelehrter Jude zu Alexandrien, lebte um und nach Chriſti Geburt unter den erſten Römiſchen Kaiſern; er wurde nämlich zwanzig Jahre vor Chriſtus geboren, war aber noch ſpäter als dieſer am Leben. Er iſt derjenige, in dem wir zuerſt dieſe Wendung des allgemeinen Bewußtſeyns als philoſophiſches Bewußtſeyn aufgehen ſehen. Unter Caligula, bei dem von Apion die Juden ſehr übel angeſchrieben worden, wurde er bei Jahren als Geſandter ſeines Volks nach Rom geſchickt, um den Römern eine beſſere Vorſtellung über die Juden beizubringen. Legendenhaft iſt es, daß er auch unter dem Kaiſer Claudius nach Rom gekommen ſey, und dort den Apoſtel Petrus kennen gelernt habe.[1]

Philo hat eine ganze Reihe von Werken verfaßt, von denen noch viele vorhanden ſind: z. B. Vom Bau der Welt, Von den

[1] Bruck. Hist. crit. philos. T. II, p. 797, 799, et notae; Phil. De legatione ad Cajum, p. 992 (ed. Francf. 1691); Joseph. Antiq. Jud. XVIII, c. 10, p. 649; Euseb. Hist. eccles. II, c. 18; cf. Fabric. Biblioth. Gr. Vol. III, p. 115 (Hamburg. 1708).

Belohnungen und Strafen, Von den Opfernden, Vom Geſetz der Allegorien, Von den Träumen, Daß Gott unveränderlich ſey u. ſ. w.; ſie ſind 1691 zu Frankfurt in Folio herausgekommen, und dann von Pfeiffer in Erlangen. Philo war wegen ſeiner Vielwiſſerei berühmt, und mit den Griechiſchen Philoſophien ſehr gut bekannt.

Ihn zeichnet beſonders aus die Platoniſche Philoſophie, und dann, daß er bemüht war, die Philoſophie in den heiligen Schriften der Juden aufzuzeigen. Indem er die Geſchichte des Jüdiſchen Volks erklärt, haben die Erzählungen und Darſtellungen darin die unmittelbare Bedeutung der Wirklichkeit für ihn verloren. Ueberall legt er einen myſtiſchen und allegoriſchen Sinn in ſie hinein, findet Plato in Moſes: kurz, Philo zeigt daſſelbe Streben, vermöge deſſen die Alexandriner in der Griechiſchen Mythologie Philoſopheme erkannt haben. Seine Ideen enthalten die Natur des Geiſtes, im Elemente des Denkens zwar eben nicht begriffen, aber doch ausgedrückt; — ein Ausdruck, der zugleich noch höchſt unrein, und auf die mannigfaltigſte Weiſe mit Geſtalten der Einbildung vermiſcht iſt. Durch den Geiſt der Philoſophie ſind die Juden genöthigt worden, in ihren heiligen Büchern, wie die Heiden im Homer und in der Volks-Religion, eine tiefere ſpeculative Bedeutung zu ſuchen, und ihre religiöſen Schriften als ein vollkommenes Syſtem göttlicher Weisheit darzuſtellen. Das iſt der Charakter der Zeit, dem zufolge das Verſtändige in den Vorſtellungen nicht mehr ausgehalten hat. Das Haupt-Moment hierbei iſt dieß, daß einerſeits die Vorſtellung noch an die Formen der Wirklichkeit gebunden iſt; indem aber andererſeits auch nicht mehr genügt, was dieſe Formen nur unmittelbar ausſprechen, ſo entſteht das Beſtreben, ſie tiefer zu faſſen. Obgleich man die äußerlichen Geſchichten in der Jüdiſchen und heidniſchen Religion als Autorität und Ausgangspunkt der Wahrheit vor ſich hatte, ſo faßte man doch den Gedanken, daß die Wahrheit nicht äußerlich gegeben ſeyn könne. So hat

man in das Geſchichtliche den tiefen Gedanken hineininterpretirt, wie man ſagt: oder herausinterpretirt, und das iſt die wahrhaftere Vorſtellung. Denn beim göttlichen Buch, deſſen Urheber der Geiſt iſt, kann man nicht ſagen, daß dieſe Geiſtigkeit nicht darin geweſen ſey. Es kommt aber darauf an, ob dieſelbe tiefer oder oberflächlicher vorhanden iſt; hatte alſo auch der Mann, der das Buch geſchrieben hat, dieſe Gedanken nicht, ſo ſind ſie doch im Intenſiven des Verhältniſſes an ſich enthalten. Es iſt überhaupt ein großer Unterſchied zwiſchen dem, was darin liegt, und dem, was ausgeſprochen iſt. In der Geſchichte, Kunſt, Philoſophie u. ſ. f. kommt es immer darauf an, daß das, was darin iſt, auch heraus ſey; die weſentliche Arbeit des Geiſtes iſt ganz allein, das zum Bewußtſeyn zu bringen, was darin iſt. Das Andere iſt, daß, wenn auch aus einer Geſtaltung, Religion u. ſ. f. das nicht herausgebracht wird vor das Bewußtſeyn, was darin gelegen hat, man doch nicht ſagen kann, es ſey nicht im menſchlichen Geiſt geweſen; im Bewußtſeyn war es nicht, in der Vorſtellung auch nicht, aber darin iſt es doch geweſen. Einerſeits iſt das Zum-beſtimmten-Bewußtſeyn-Bringen des Gedankens ein Hineinlegen; aber andererſeits, der Materie nach, iſt es nicht ein Hineinlegen. Philo's Manier hat vornehmlich dieſe Seite. Das Proſaiſche iſt verſchwunden, und ſo ſind bei Schriftſtellern der folgenden Zeiten Wunder etwas Gewöhnliches, indem der äußerliche Zuſammenhang nicht mehr nach ſeiner Nothwendigkeit gefordert wird. Die Grundvorſtellungen des Philo, und ſie allein haben wir zu betrachten, ſind nun etwa folgende.

1. Die Hauptſache iſt bei Philo, Gott zu erkennen. Hier ſagt er erſtens: Gott kann nur durch das Auge der Seele, durch das Schauen (ὅρασις) gewußt werden. Dieß nennt er auch Entzückung, Verzückung, Einwirkung Gottes; das finden wir jetzt oft. Zu dieſem Behufe muß ſich die Seele von dem Körper losreißen, das ſinnliche Weſen aufgeben, und ſich zu dem reinen Gegenſtande des Gedankens erheben, wo ſie Gott näher iſt.

Wir können dieß ein intelligibles Anſchauen nennen. Das Andere aber iſt, daß Gott von dem Auge der Seele auch nicht erkannt werden kann; ſie kann nur wiſſen, daß er iſt, nicht, was er iſt. Sein Weſen iſt das Urlicht.[1] Philo ſpricht hier ganz in morgenländiſcher Weiſe; denn das Licht iſt freilich das Einfache, wogegen Erkennen heißt: Etwas als ein Beſtimmtes, in ſich ſelbſt Concretes zu wiſſen. So lange alſo die Beſtimmung des Einfachen feſtgehalten wird, läßt ſich dieſes Urlicht allerdings nicht erkennen; und indem Philo ſagt: „Dieſes Eine iſt Gott als ſolcher," kann man nicht wiſſen, was Gott iſt. Im Chriſtenthum iſt dagegen das Einfache nur ein Moment, und erſt das Ganze iſt Gott der Geiſt.

Philo fährt fort: „Das Erſte iſt der Raum des Univerſums, das er umſchließt und erfüllt; dieſes Weſen iſt ſich ſelbſt der Ort, und iſt von ſich ſelbſt erfüllt. Gott iſt ſich ſelbſt genugſam, alles Andere iſt dürftig und leer; und alles dieß erfüllt er dann, und hält es zuſammen: ſelber aber wird er von Nichts umſchloſſen, weil er ſelber Einer und das All iſt. Ebenſo lebt Gott im Urbilde der Zeit (αἰών),"[2] — d. h. in dem reinen Begriffe derſelben. Warum hat Gott nöthig, ſich mit ſich zu erfüllen? Eben das Subjective, Abſtracte, bedarf auch eines Objects. Auch das All iſt aber, wie bei Parmenides, das Abſtractum, weil es nur die Subſtanz iſt, die bei ihrer Erfüllung leer bleibt. Die abſolute Fülle iſt dagegen das Concrete, und das iſt erſt der λογος: worin man Erfüllendes, Erfülltes und das Dritte aus Beiden hat.

2. Hierzu kommt Philo nun zweitens: „Das Ebenbild und der Abglanz Gottes iſt die denkende Vernunft (λόγος),

[1] Phil. De confusione linguarum, p. 358; De special. legib. II, p. 806—807; De mundi opificio, p. 15; De migratione Abrahami, p. 393, 417—418; Quis rer. divin. haeres, p. 518; Quod Deus sit immutabilis, p. 301—302; De monarchia I, p. 816; De nominum mutatione, p. 1045; De Cherub. p. 124; De somniis p. 576.

[2] Phil. De somniis, p. 574—575; Liber legis allegoriarum I, p. 48; Quod Deus sit immut., p. 298.

der erſtgeborene *Sohn*, der die Welt regiert und in Ordnung hält. Dieſer λόγος iſt der *Inbegriff* aller Ideen; Gott ſelber dagegen als der Eine, als ſolcher, iſt nur das reine *Seyn* (τὸ ὄν)[1] — wie auch Plato ſich ausdrückte. Eigentlich iſt dieß ſchon ein Widerſpruch; denn das Ebenbild kann nur darſtellen, was die Sache iſt: iſt alſo das Bild concret, ſo iſt auch das Urſprüngliche als concret zu faſſen. Conſequent iſt es übrigens, nachdem Philo einmal den Namen Gottes auf das Urlicht oder das reine Seyn eingeſchränkt hatte, zu behaupten, daß nur der Sohn erkannt werden könne. Denn als dieſes Seyn iſt Gott nur das abſtracte Weſen, oder nur ſein Begriff; und es iſt ganz richtig, daß von der Seele nicht erkannt werden kann, *was* dieß Seyn iſt, da es eben nur eine leere Abſtraction iſt. Was alſo erkannt werden kann, iſt, daß das reine Weſen nur eine Abſtraction, mithin das Nichtige, nicht der wahrhafte Gott iſt. Es kann alſo von Gott als Einem geſagt werden, es werde nur geſehen, *daß* er ſey. Das Erkennen iſt das Wiſſen von dem concreten Inſichſelbſtbeſtimmtſeyn des lebendigen Gottes. Will man alſo Gott erkennen, ſo muß man zum Seyn, als dem Erſten, auch das andere Moment rechnen: jenes iſt mangelhaft, und ebenſo abſtract, als wenn wir ſagen: „Gott der Vater," d. h. dieſer unaufgeſchloſſene Eine, dieſer Beſtimmungsloſe in ſich, der noch nicht geſchaffen hat; das Andere aber iſt das Beſtimmen und Unterſcheiden ſeiner in ſich ſelbſt, das Erzeugen. Das Erzeugte iſt ſein Anderes, was zugleich in ihm iſt, ihm auch angehörig iſt, und alſo Moment ſeiner ſelbſt iſt, wenn Gott concret und lebendig gedacht werden ſoll; dieß iſt es, was hier von Philo λόγος genannt wird. Im Chriſtenthum wird daher der Name Gottes nicht auf das Weſen eingeſchränkt, ſondern der Sohn als eine Beſtimmung aufgefaßt, die ſelbſt zum wahren Weſen Gottes gehört. Was Gott iſt, iſt er alſo nur als Geiſt; und das iſt die Einheit dieſer Momente.

[1] Phil. De mundi opificio, p. 4—6; De agricultura, p. 195; De somniis, p. 597, 599.

Gottes *Unterſchiede* machen mithin nach Philo eben den Verſtand (λόγος) ſelbſt aus, der dann der *herrſchende Engel* (ἀρχάγγελος) iſt, ein Reich des Gedankens, was das Beſtimmtſeyn enthält. Das iſt der Menſch als himmliſcher Menſch, der *Urmenſch*, der auch unter dem Namen der *Weisheit* (σοφία, חָכְמָה), als Adam Kadmon, als der Aufgang der Sonne vorkommt, — der Menſch in Gott. Dieſer Verſtand theilt ſich nun in die *Ideen*, die von Philo auch Engel oder *Boten* (ἄγγελοι) genannt werden. Dieſe Auffaſſungsweiſe iſt noch nicht eine Auffaſſung im reinen Gedanken; ſondern Geſtalten der Einbildungskraft ſind noch darin verwoben. Erſt hier tritt auch weiter das Beſtimmende ein, wo Gott als *Thätigkeit* angeſehen wird; was das Seyn noch nicht war. Dieſer λόγος iſt daher ſelbſt einmal die erſte ruhende Gedankenwelt, wenn gleich ſchon unterſchieden; ein anderer λόγος aber iſt der hervorbringende (λόγος προφορικός), als *Rede*. Das iſt die Wirkſamkeit, das *Schaffen* der Welt, wie jener ihre *Erhaltung*, ihr bleibender Verſtand iſt. Die Rede iſt immer als Erſcheinen Gottes betrachtet worden, weil ſie nicht körperlich iſt; als Klang iſt ſie zeitlich und gleich verſchwunden, ihr Daſeyn alſo immateriell. „Gott ſprechend ſchuf ſogleich, nichts zwiſchen Beide ſetzend;" das Geſchaffene bleibt ein Ideelles, wie die Rede. „Wenn man ein wahrhafteres Dogma angeben will, ſo iſt der Logos das *Werk* Gottes." [1]

Dieſer Logos iſt zugleich für das Selbſtbewußtſeyn der *Lehrer* der Weisheit. Die natürlichen Dinge nämlich werden nur in ihren Geſetzen gehalten; die ſelbſtbewußten Weſen wiſſen aber auch von dieſen Geſetzen, und das iſt die Weisheit. So

[1] Phil. Leg. allegor. I, p. 46, et II, p. 93; Quod deterius potiori insidiari soleat, p. 165; De temulentia, p. 244; De somniis, p. 578, 586 et 588; De confus. ling. p. 341 et 345; Euseb. Praep. ev. VII, c. 13. Phil. De vita Mosis III, p. 672; De sacrif. Abel., p. 140.

ROMA

iſt der λόγος der Hoheprieſter, der Gott und den Menſchen vermittelt, der Geiſt der Gottheit, der die Menſchen belehrt, — eben die ſelbſtbewußte Rückkehr Gottes in ſich ſelbſt, in jene erſte Einheit des Urlichts. Das iſt die reine intelligible Welt der Wahrheit ſelbſt, die nichts Anderes, als das Wort Gottes iſt.[1]

3. Indem der Gedanke drittens zur Negativität gekommen iſt, ſo ſteht dieſer Idealwelt die ſinnliche, ſeyende Welt gegenüber. Das Princip derſelben iſt bei Philo, wie bei Plato, die Materie, das Negative (οὐκ ὄν).[2] Wie Gott das Seyn, ſo iſt ihr Weſen das Nichtſeyn: nicht das Nichts, wie wenn wir ſagen, daß Gott die Welt aus Nichts geſchaffen habe; ſondern das Nichtſeyn, das Entgegengeſetzte des Seyns, iſt ſelbſt ein Poſitives, und ſo gut als das Seyn. Es exiſtirt, inſofern ein Gleichniß des an ſich Wahren hineingelegt wird. Philo hatte die richtige Einſicht, daß das Entgegengeſetzte des Seyns eben ſo poſitiv iſt, als das Seyn. Wem dieß ungereimt ſcheint, der braucht nur daran erinnert zu werden, daß eigentlich, wenn wir das Seyn ſetzen, das Nichts des Seyns das Denken iſt, — etwas ſehr Poſitives. Aber das Nähere, der Begriff dieſes Gegenſatzes, und der Uebergang des Seyns in Nichtſeyn findet ſich nicht bei Philo. Ueberhaupt iſt dieſe Philoſophie weniger Metaphyſik des Begriffes oder Denkens ſelbſt, als daß der Geiſt nur im reinen Denken erſcheint, nicht hier in der Weiſe der Vorſtellung iſt, — aber die Begriffe und Ideen noch als ſelbſtſtändige Geſtalten vorgeſtellt ſind. So heißt es z. B.: „Das Wort Gottes hat im Anfang den Himmel erſchaffen, der aus dem reinſten Seyn beſteht, und der Aufenthalt der reinſten Engel iſt, die nicht erſcheinen, und den Sinnen nicht offenbar werden," nur dem Gedanken; das ſind die Ideen. „Der Schöpfer hat vor Allem der intelli-

[1] Buhle: Lehrbuch d. Geſch. d. Phil. Th. IV, S. 124; Phil. De mundi opificio, p. 5.

[2] Phil. De mund. opific. p. 4; De victimas offerentibus, p. 857 (Buhle, a. a. O. S. 125).

Digitized by Google

gibleu Welt den unkörperlichen Himmel und die unſinnliche Erde gemacht, und die Idee der Luft und des Leeren, hierauf die unkörperliche Eſſenz des Waſſers und ein unkörperliches Licht, und ein unſinnliches Urbild (ἀρχέτυπος) der Sonne und aller Sterne;“ [1] und die ſinnliche Welt iſt das Gegenbild davon. Philo geht nun nach der Moſaiſchen Urkunde fort. In der Schöpfungsgeſchichte des alten Teſtaments werden am dritten Tag Gras, Kraut, Bäume, am vierten Tag Lichter an der Veſte des Himmels, Sonne und Mond geſchaffen. Philo ſagt daher (De mundi opificio, p. 9—10): am vierten Tag habe den Himmel eine Zahl geſchmückt, die Vier, die Tetraktys, die vollkommenſte u. ſ. f. — Dieß ſind die Hauptmomente der Philoſophie Philo's.

B. Kabbala und Gnoſticismus.

Die kabbaliſtiſche Philoſophie und die gnoſtiſche Theologie beſchäftigen ſich Beide mit dieſen Vorſtellungen, die auch Philo hatte. Das Erſte iſt auch ihnen das Seyende, Abſtracte, Unerkannte, Namenloſe: das Zweite die Enthüllung, das Concrete, was in die Emanation fortgeht. Zum Theil findet ſich aber auch die Rückkehr zur Einheit, vorzüglich bei chriſtlichen Philoſophen: und dieſe Rückkehr, welche als das Dritte angenommen wird, kommt dem λόγος zu; ſo war bei Philo die Weisheit, der Lehrer, der Hoheprieſter das, was in dem Schauen Gottes das Dritte zum Erſten zurückführt.

1. Kabbaliſtiſche Philoſophie.

Kabbala heißt die geheime Weisheit der Juden, in die aber viel Trübes hineingemengt iſt; auch über ihren Urſprung iſt viel gefabelt worden. Es wird von ihr geſagt, daß ſie enthalten ſey in zwei Büchern, Jezirah (Schöpfung) und Sohar (Glanz).

[1] De mundi opificio, p. 5—6 (Brucker. Hist. crit. phil. Tom. II, p. 802—803).

Jezirah, das Hauptbuch derſelben, welches einem Rabbi Akibha zugeſchrieben wird, erwartet von Herrn v. Mayer in Frankfurt eine vollſtändigere Ausgabe. Das Buch hat gewiſſe recht intereſſante allgemeine Grundbeſtimmungen; und dieß Beſſere darin ſind Ideen, die zum Theil an Philo hingehen, aber mehr für die Phantaſie vorgeſtellt ſind und oft ins Phantaſtiſche verfallen. Ein ſo hohes Alter, als die Verehrer der Kabbala ihm zuſchreiben, hat es nicht; ſie erzählen nämlich, daß dieſes Himmelsbuch dem Adam zum Troſt ſeines Sündenfalles gegeben worden ſey. Es iſt ein aſtronomiſches, magiſches, mediciniſches, prophetiſches Gebräu; geſchichtlich verfolgte Spuren zeigen, daß dieß in Aegypten cultivirt wurde. Akibha lebte bald nach der Zerſtörung Jeruſalems, und war bei einer Revolte der Juden gegen Hadrian thätig, in welcher ſie ein Heer von zweimalhunderttauſend Mann zuſammengebracht hatten, um Bar Cochebas für den Meſſias geltend zu machen; der Aufſtand wurde aber unterdrückt und der Rabbiner lebendig geſchunden. Das zweite Buch ſoll von ſeinem Schüler, Rabbi Schimeon Ben Jochai, herrühren, der das große Licht, der Funke Moſis hieß.[1] Beide Bücher ſind im ſiebzehnten Jahrhundert ins Lateiniſche überſetzt. Ein ſpeculativer Iſraelit, der Rabbi Abraham Cohen Irira, hat auch ein Buch geſchrieben: Das Himmelsthor (Porta coelorum); es iſt ſpäter, aus dem funfzehnten Jahrhundert, und enthält ſchon Beziehungen auf die Araber und Scholaſtiker. Dieß ſind die Quellen der hohen kabbaliſtiſchen Weisheit.

Früher findet ſich bei den Juden nichts von den Vorſtellungen Gottes als eines Lichtweſens, von einem Gegentheile deſſelben, der Finſterniß, und dem Böſen, das in Streit mit dem Lichte iſt, nichts von guten und böſen Engeln, von dem Abfalle der Böſen, ihrer Verdammniß, ihrem Aufenthalte in der Hölle, einem künftigen Weltgerichte über die Guten und Böſen, von der

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. II, p. 834—840, 924—927.

Verderbniß des Fleiſches. Die Juden fangen hier erſt an, ihre Gedanken über ihre Wirklichkeit hinauszutragen; erſt hier beginnt eine Geiſtes- oder wenigſtens Geiſterwelt ſich ihnen aufzuſchließen, da dieſe Juden vorher allein ſich galten, indem ſie in den Schmutz und den Eigendünkel ihres Daſeyns und der Erhaltung ihres Volkes und ihrer Geſchlechter verſenkt waren.

Was das Nähere der Kabbala betrifft, ſo iſt es Folgendes. Das Eins iſt als Princip aller Dinge ausgeſprochen, wie daſſelbe auch der Urquell aller Zahlen iſt. Wie die Zahleneinheit ſelber keine von allen Zahlen iſt, ſo verhält es ſich auf gleiche Weiſe mit Gott, dem Grund aller Dinge, dem Enſoph. Die damit zuſammenhängende Emanation iſt die Wirkung aus der erſten Urſache, durch Einſchränkung jenes erſten Unendlichen, deſſen Grenze (ὅρος) ſie iſt. In dieſer einen Urſache iſt Alles eminenter, nicht formaliter, ſondern causaliter enthalten. Das zweite Hauptmoment iſt der Adam Kadmon, der erſte Menſch, Keter, das erſte Entſtandene, die höchſte Krone, der Mikrokosmus, der Makrokosmus, womit die emanirte Welt, als der Ausfluß des Lichtes, zuſammenhängt. Durch weiteres Herausgehen ſind dann die anderen Sphären oder Kreiſe der Welt geworden; und dieſe Emanation wird als Lichtſtröme dargeſtellt. Da geht es erſtens fort zu zehn ſolcher Ausflüſſe, Sephiroth, welche die reine, azilut hiſche Welt bilden, die ohne alle Veränderlichkeit in ſich iſt. Das Zweite iſt die briahtiſche Welt, welche veränderlich iſt. Die dritte Welt iſt die geformte, jezirathiſche Welt: die reinen Geiſter in die Materie geſetzt, die Seelen der Geſtirne, — d. h. weitere Unterſcheidungen, in denen dieſe trübe Weiſe fortgeht. Viertens kommt die gemachte Welt, die aſiahtiſche: ſie iſt die unterſte, vegetirende und empfindende Welt. [1]

[1] Irira: Porta coelorum, Dissertatio I, c. 4; c. 6, §. 13. et c. 7, §. 2; IV, c. 4 sqq.; II, c. 1; V, c. 7—8; Tiedemann: Geiſt der ſpeculat. Philoſophie, Th. III, S. 149—150, 155—157; Buhle: Lehrbuch der Geſch. der Phil. Th. IV, S. 156, 162, 160, 157.

2. Gnoſtiker.

Bei den **Gnoſtikern** in vielerlei Secten machen ähnliche Beſtimmungen die Grundlage aus. Der Herr Profeſſor Neander hat ſie ſehr gelehrt geſammelt und ausführlich bearbeitet; einige Formen entſprechen denen, die wir angegeben haben. Ihre Richtung war das **Erkennen** (γνῶσις); woher ſie auch den Namen bekommen haben.

Einer der ausgezeichnetſten Gnoſtiker iſt **Baſilides**. Auch bei ihm iſt das Erſte der **unſagbare Gott** (θεὸς ἄῤῥητος), — der Enſoph der Kabbala; er iſt, wie auch bei Philo, das **Seyende** (τὸ ὄν), der Seyende (ὁ ὤν), der **Namenloſe** (ἀνωνόμαστος), — d. h. das Unmittelbare. Das Zweite iſt dann der **Geiſt** (νοῦς), der Erſtgeborene, auch λόγος, die Weisheit (σοφία), das **Bethätigende** (δύναμις): in näherer Beſtimmung die **Gerechtigkeit** (δικαιοσύνη), und der **Frieden** (εἰρήνη). Hierauf folgen weiter beſtimmte Principe, die Baſilides **Archonten** nennt, Häupter von Geiſterreichen. Eine Hauptſache dabei iſt wieder die Rückkehr, der Läuterungs-Proceß der Seele, die Oekonomie der **Reinigung** (οἰκονομία καθάρσεων): Aus der Materie muß die Seele zur Weisheit, zum Frieden zurückkommen. Das Urweſen trägt alle Vollkommenheit in ſich verſchloſſen, aber nur der Möglichkeit nach; erſt der Geiſt, der Erſtgeborene, iſt die erſte Offenbarung des Verborgenen. Auch alle geſchaffenen Weſen können nur durch die Verbindung mit Gott an der wahren Gerechtigkeit und dem daraus herrührenden Frieden Theil erhalten. [1]

Das Erſte nennen die Gnoſtiker, z. B. **Marcus**, auch das **Undenkbare** (ἀνεννόητος), ſogar das **Nichtſeyende** (ἀνούσιος), was nicht zur Beſtimmtheit fortgeht, die **Einſamkeit** (μονότης), und die reine **Stille** (σιγή); das Andere ſind dann

[1] Neander: Genetiſche Entwickelung der vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme, S. 10, 33—34; Phil. De nominum mutat., p. 1046.

Digitized by Google

die Ideen, Engel, die Aeonen. Dieſe werden die Begriffe, die Wurzeln, die Samen der beſondern Erfüllungen (πληρώματα), die Früchte genannt; jeder Aeone trägt dabei ſeine eigene Welt in ſich. [1]

Bei Andern, z. B. Valentin, heißt das Erſte auch der „vollendete Aeon in den unſichtbaren und unnennbaren Höhen:“ oder das Unergründliche, der Urgrund, der abſolute Abgrund (ἄβυσσον, βῦθος), worin Alles iſt, als aufgehoben: auch was noch vor dem Anfang (προάρχη), vor dem Vater (προπάτωρ) iſt. Der thätige Uebergang des Einen iſt dann die Auseinanderlegung (διάθεσις) dieſes Abgrunds; und dieß Weitere wird auch genannt das Sichbegreiflichmachen des Unbegreiflichen (κατάληψις τοῦ ἀκαταλήπτου), wie wir auch bei den Stoikern (ſ. Th. II, S. 395) dieß Begreifen geſehen haben. Die Begriffe ſind die Aeonen, die beſonderen Auslegungen. Das Zweite heißt auch die Begrenzung (ὅρος); und inſofern die Lebensentwickelung näher im Gegenſatze gefaßt wird, ſo wird dieſe Explication beſtimmt als in zwei Principen enthalten, die in der Form des Männlichen und Weiblichen auftreten. Das Eine iſt die Erfüllung des Andern, jedes hat am Andern ſein Integrirendes (σύζυγος); aus ihrer Verbindung (σύνθεσις, συζυγία), die erſt das Reale iſt, gehen die Erfüllungen hervor. Der Inbegriff dieſer Erfüllungen iſt die Aeonenwelt überhaupt, das allgemeine Erfülltſeyn des Abgrunds, welcher daher, inſofern das Unterſchiedene in ihm noch verſchloſſen war, auch Hermaphrodit, Mannweib (ἀῤῥενόθηλυς) heißt, [2] — wie ein Aehnliches ſchon längſt bei den Pythagoreern geſchehen war (ſ. Th. I, S. 240).

Ptolomäus ſchreibt dem Abgrund zwei Verbindungen (συζύγους), zwei Auseinanderlegungen zu, welche durch alles Daſeyn vorausgeſetzt werden, das Wollen und die Einſicht (θέ-

[1] Neander: Genet. Entwickelung u. ſ. w., S. 168, 170—171.

[2] Ebendaſ. S. 94—97.

λημα καὶ ἔννοια). Krauſe, bunte Formen treten hier ein; doch iſt die Grundbeſtimmung überall dieſelbe, und Abgrund und Enthüllung die Hauptſache. Die Offenbarung, was herabgekommen iſt, wird auch als die Herrlichkeit (δόξα, Schechinah) Gottes gefaßt: als himmliſche Weisheit, die ſelbſt ein Schauen Gottes iſt: als die unerzeugten Kräfte, welche, um ihn herum befindlich, das glänzendſte Licht ausſtrahlen. Dieſen Ideen wird vorzugsweiſe der Name Gottes beigelegt, der in dieſer Rückſicht auch der Vielnamige (πολυώνυμος), der Demiurg heißt; das iſt das Erſcheinen, die Beſtimmung Gottes. [1]

Alle dieſe Formen gehen in das Trübe, haben aber im Ganzen dieſelben Beſtimmungen zum Principe; und das allgemeine Bedürfniß, was dabei zu Grunde liegt, iſt eben ein tiefes Bedürfniß der Vernunft, nämlich: das, was an und für ſich iſt, als das Concrete zu beſtimmen und zu faſſen. An dieſe Formen habe ich jedoch nur erinnern wollen, um auf ihren Zuſammenhang mit dem Allgemeinen hinzudeuten.

C. Alexandriniſche Philoſophie.

Philoſophiſcher und begriffener tritt die Einheit des Selbſtbewußtſeyns und Seyns in der Alexandriniſchen Schule auf, welche die Hauptgeſtalt, und damit die eigentliche Philoſophie in dieſer Sphäre bildet. Alexandrien war nämlich ſeit längerer Zeit, beſonders durch die Ptolomäer, zum hauptſächlichen Sitz der Wiſſenſchaften gemacht. Hier, als in ihrem Mittelpunkte, berührten, durchdrangen und vermiſchten ſich alle Religionen und Mythologien der Völker des Orients und Occidents, ebenſo ihre Geſchichte, — in vielfachen Formen und Geſtaltungen. Die Religionen wurden mit einander verglichen: in jeder Theils das geſucht und zuſammengeſtellt, was auch die andere enthielt, Theils

[1] Neander: Genetiſche Entwickelung u. ſ. w., S. 160, 10—13; Phil. Quod Deus sit immut. p. 304.

aber vorzüglich den Vorſtellungen der Religionen eine tiefere Bedeutung untergelegt, und ein allgemeiner allegoriſcher Sinn gegeben. Dieſes Streben hat allerdings trübe Ausgeburten gehabt, die reinere Ausgeburt iſt die Alexandriniſche Philoſophie; die Vereinigung der Philoſophien mußte beſſer gelingen, als jene Verbindungen, die nach der religiöſen Seite hin nur die trüben Ausgeburten einer ſich noch nicht verſtehenden Vernunft ſind. Denn indem in der That in der Philoſophie Eine Idee iſt, ſo hebt ſie die beſondere Form, die ſie angenommen hat, die Einſeitigkeit, in der ſie ſich ausſpricht, durch ſich ſelbſt auf. In dem Skepticismus war dieß Negative erlangt worden, die beſtimmten Weiſen des Seyns, in welchen das Abſolute geſetzt wurde, aufgehoben zu ſehen.

Indem die Weiſe der Philoſophie, die in Alexandrien entſtand, ſich hiermit nicht an den beſtimmten ältern philoſophiſchen Schulen hielt, ſondern die verſchiedenen Syſteme der Philoſophie, insbeſondere das Pythagoreiſche, Platoniſche und Ariſtoteliſche, in ihren Darſtellungen als Eines erkannte, ſo wurde ſie häufig als *Eklekticismus* aufgeführt. Brucker (Hist. crit. phil. T. II. p. 193) hat dieß, wie ich gefunden habe, zuerſt gethan; und Diogenes Laertius gab ihm dazu die Veranlaſſung, indem er (Prooemium, §. 21) von einem gewiſſen *Potamo* aus Alexandrien ſpricht, der noch nicht ſo gar lange (*πρὸ ὀλίγου*) aus den verſchiedenen Philoſophien die Hauptſätze und das Beſte herausgenommen habe. Diogenes führt dann mehrere Sätze von ihm an, wobei er ſagt, derſelbe habe eine eklektiſche Philoſophie gemacht; dieſe aus dem Ariſtoteles, dem Plato, den Stoikern geſchöpften Sätze ſind aber nicht von Bedeutung, und das, was die Alexandriner auszeichnet, iſt darin nicht zu erkennen. Diogenes iſt auch früher, als die Alexandriniſche Schule; Potamo aber iſt nach Suidas (s. v. *Ποτάμων*, T. III, p. 161) ein Lehrer der Stiefſöhne des Auguſtus geweſen, und für einen Prinzenlehrer iſt der Eklekticismus vollkommen zweckmäßig. Daher, weil

dieſer Potamo ein Alexandriner iſt, hat Brucker auf die Alexandriniſche Philoſophie den Namen der eklektiſchen angewendet; das iſt aber der Sache nach unrecht, und auch ungeſchichtlich. Der Eklekticismus iſt etwas ſehr Schlechtes, wenn er in dem Sinne genommen wird, daß *ohne Conſequenz* aus dieſer Philoſophie dieſes, aus einer andern etwas Anderes aufgenommen wird, wie wenn ein Kleid aus Stücken von verſchiedenen Farben oder Stoffen zuſammengeflickt wäre. Ein ſolcher Eklekticismus giebt nichts, als ein oberflächliches Aggregat. Dergleichen Eklektiker ſind Theils die ungebildeten Menſchen überhaupt, in deren Kopf die widerſprechendſten Vorſtellungen neben einander Platz haben, ohne daß ſie je ihre Gedanken zuſammenbrächten und ein Bewußtſeyn über ihre Widerſprüche hätten: — oder die klugen Leute, die es mit Bewußtſeyn thun, und glauben, ſo erlangen ſie das Beſte, wenn ſie aus jedem Syſteme das Gute, wie ſie es nennen, nehmen, und ſo ein Conto von verſchiedenen Gedanken ſich anſchaffen, worin ſie alles Gute, nur die Conſequenz des Denkens und damit das Denken ſelbſt nicht haben. Eine eklektiſche Philoſophie iſt eben gerade haltlos, inconſequent; ſolche Philoſophie iſt die Alexandriniſche Philoſophie nicht. In Frankreich heißen die Alexandriner noch Eklektiker; und dort, wo système mit Einſeitigkeit gleichbedeutend iſt, und man einmal einen beſtimmten Namen haben muß; der am Wenigſten ſyſtematiſch und verdächtig klingt, mag man jenen ertragen.

Im beſſern Sinne des Worts kann man aber die Alexandriner allerdings eklektiſche Philoſophen nennen: oder es iſt überhaupt ein überflüſſiges Wort, ſie zu bezeichnen. Die Alexandriner legten nämlich die Platoniſche Philoſophie zum Grunde, benutzten aber die Ausbildung der Philoſophie überhaupt, welche ſie nach Plato durch Ariſtoteles und alle folgenden Philoſophien, beſonders die Stoiſche, erhalten: oder ſie ſtellten ſie, aber ausgerüſtet mit einer höhern Bildung, wieder her. Daher finden wir auch bei ihnen keine Widerlegung der Anſichten der Philoſophen, die ſie anführen. Unter dieſe höhere Bildung gehört denn vorzüglich das tiefere Princip, daß das abſolute Weſen als Selbſt-

Digitized by Google

bewußtſeyn begriffen werden muß, und daß eben dieß ſein Weſen iſt, Selbſtbewußtſeyn zu ſeyn, und daß es daher im einzelnen Bewußtſeyn iſt; was nicht ſo zu verſtehen iſt, daß, wie man zu ſagen pflegt, Gott ein Geiſt ſey, der außer der Welt und außer dem Selbſtbewußtſeyn iſt, ſondern daß ſeine Exiſtenz als ſeiner ſelbſt bewußter Geiſt eben das wirkliche Selbſtbewußtſeyn ſelbſt iſt. Das Platoniſche Allgemeine, das im Denken iſt, erhält daher dieſe Bedeutung, daß es als ſolches das abſolute Weſen ſelbſt iſt. Im höhern Sinne iſt alſo ein weiterer Standpunkt der Idee von der Art, daß er die vorhergehenden Principe, die nur einzelne einſeitige Momente der Idee enthalten, concret in Eins vereinigt. Dieß iſt eben eine tiefere Erkenntniß der philoſophiſchen Idee, die concret in ſich gewußt wird; ſo daß die abſtracteren Principien in der tiefern Form der Idee enthalten ſind. Denn es muß nach vorhergegangener Divergenz von Zeit zu Zeit eintreten, daß die Identität, die an ſich iſt, anerkannt werde, und ſo der Unterſchied nur als Form Geltung habe. So iſt auch Plato eklektiſch geweſen, indem er Pythagoras, Heraklit, Parmenides vereinigte: und ſo ſind auch die Alexandriner Eklektiker, indem ſie ebenſowohl Pythagoreer, als Platoniker und Ariſtoteliker waren; nur führt dieſer Ausdruck immer gleich die Vorſtellung des Herausleſens mit ſich.

Alle früheren Philoſophien konnten ſomit in der Alexandriniſchen ihre Stelle finden. In Alexandrien hatten die Ptolomäer nämlich die Wiſſenſchaften und Gelehrten an ſich gezogen, Theils durch ihr eigenes Intereſſe an der Wiſſenſchaft, Theils durch die angemeſſenſten Anſtalten. Sie legten die berühmte große Bibliothek an, für welche auch die Griechiſche Ueberſetzung des alten Teſtaments angefertigt wurde; als Cäſar ſie zerſtört hatte, wurde ſie wieder aufgelegt. Es war daſelbſt auch ein Muſeum, oder was jetzt Akademie der Wiſſenſchaften genannt wird, wo Philoſophen und ſpeciellere Gelehrte Beſoldungen erhielten, und kein anderes Geſchäft hatten, als das, die Wiſſenſchaften zu treiben. In ſpätern Zeiten waren auch in Athen ſolche Convente geſtiftet worden, und ohne Vorliebe für die eine oder die andere Philoſophie hatte jede

philoſophiſche Schule ihre eigene öffentliche Anſtalt. [1] So erhob ſich die Neuplatoniſche Philoſophie Theils neben den andern, Theils auf den Trümmern derſelben, und verdunkelte die übrigen, bis alle früheren Syſteme endlich darin ausgelöſcht wurden. Sie machte alſo nicht eine ſolche eigene philoſophiſche Schule aus, wie die bisherigen; ſondern indem ſie alle in ſich vereinigte, hatte ſie das Studium Plato's, des Ariſtoteles und der Pythagoreer zu zu ihrem Hauptcharakter.

Mit dieſem Studium war eine Interpretation der Schriften dieſer Männer verknüpft, welche darauf hinausging, ihre philoſophiſchen Ideen in ihrer Einheit aufzuzeigen; und die hauptſächlichſte Art, wie die Neuplatoniſchen Lehrer die Philoſophie getrieben und bearbeitet haben, beſtand eben darin, daß ſie die verſchiedenen philoſophiſchen Werke, beſonders Platoniſche und Ariſtoteliſche Schriften, erläuterten, oder Abriſſe dieſer Philoſophien gaben. Dieſe Commentare über die alten Philoſophen wurden entweder in Vorleſungen gehalten, oder geſchrieben; und wir haben deren noch jetzt viele übrig, welche zum Theil vortrefflich ſind. Ariſtoteliſche Werke commentirte Alexander Aphrodiſienſis, Andronikus Rhodius, Nikolaus Damaſcenus, auch Porphyrius: Platoniſche Numenius, Maximus Tyrius. Andere Alexandriner haben den Plato ſo commentirt, daß ſie zugleich die anderen Philoſopheme oder Philoſophien kannten, und den Einheitspunkt der verſchiedenen Weiſen der Idee ſehr wohl erfaßt haben. Die beſten Commentare ſind aus dieſer Zeit; die meiſten Werke des Proklus ſind Commentare über einzelne Dialoge des Plato u. ſ. w. Dieſe Schule hat insbeſondere auch dieß Eigenthümliche, daß ſie die Speculation als wirkliches göttliches Seyn und Leben ausſprach, und daher als myſtiſch und magiſch erſcheinen läßt.

1. Ammonius Sakkas.

Ammonius Sakkas, d. h. der Sackträger, wird als einer der erſten oder berühmteſten Lehrer dieſer Schule genannt; er ſtarb

[1] Vgl. Buhle: Lehrb. d. Geſch. d. Phil. Th. IV. S. 195—200.

243 Jahre nach Chriſti Geburt.[1] Aber von ihm haben wir keine Schriften; und auch von ſeiner Philoſophie ſind keine Nachrichten auf uns gekommen. Unter ſeinen ſehr zahlreichen Schülern hatte Ammonius viele in andern Wiſſenſchaften berühmte Männer, z. B. Longin, dann Origenes; doch iſt es ungewiß, ob dieß der Kirchenvater geweſen iſt. Der berühmteſte Schüler deſſelben als Philoſoph iſt aber Plotin, durch deſſen noch vorhandene Schriften wir die Neuplatoniſche Philoſophie am meiſten kennen. Das zuſammenhängende Gebäude dieſer Philoſophie wird ihm von den Spätern eigentlich zugeſchrieben, und dieſe Philoſophie ſeine Philoſophie genannt.

2. Plotin.

Da ſich Ammonius' Schüler auf den Wunſch ihres Lehrers das Wort gegeben hatten, ſeine Philoſophie nicht in Schriften niederzulegen: ſo hat auch Plotin erſt ſpät geſchrieben, oder vielmehr die von ihm erhaltenen Werke ſind nach ſeinem Tode von Porphyrius, einem ſeiner Schüler, herausgegeben. Seine Lebensgeſchichte haben wir durch denſelben; das Auffallende darin iſt, daß die genaue Angabe der Lebensumſtände mit einer Menge wunderbarer Dinge vermiſcht iſt. Es iſt zwar die Zeit, wo das Wunderbare ſeine Rolle ſpielt; wenn man aber das reine Philoſophiren, den reinen Sinn eines ſolchen Mannes kennt, ſo kann man ſich nicht genug über dergleichen Geſchichten wundern. Plotin iſt ein Aegypter, und wurde um das Jahr 205 nach Chriſtus unter der Regierung des Septimius Severus zu Lykopolis geboren. Nachdem er viele philoſophiſche Lehrer ſchon beſucht, wurde er melancholiſch und tiefſinnig; er kam achtundzwanzig Jahr alt zu Ammonius, fand ſich endlich hier befriedigt und hörte ihn elf Jahre. Da in jener Zeit von Indiſcher und Brahminiſcher Weisheit hohe Vorſtellungen in Umlauf gekommen waren,

[1] Brucker. Hist. cr. phil. T. II. p. 205, 213–214.

ſo machte ſich Plotin in dem Heere des Kaiſers Gordian nach Perſien auf; aber der Feldzug lief ſo unglücklich ab, daß Plotin ſeine Abſicht nicht erreichte und ſich ſelbſt nur mit Mühe rettete. In einem Alter von vierzig Jahren ging er nun nach Rom, und blieb daſelbſt noch ſechsundzwanzig Jahre bis an ſeinen Tod. In Rom benahm er ſich äußerlich auf eine auffallende Weiſe, enthielt ſich nach alter Pythagoreiſcher Sitte der Fleiſchſpeiſen, legte ſich oft Faſten auf, und ging auch in der alten Pythagoreiſchen Tracht. Er gelangte aber als öffentlicher Lehrer unter allen Ständen zu großem Anſehen. Der damalige Kaiſer Gallien, bei dem er, ſo wie bei deſſen Gemahlin, viel galt, war geneigt, ſagt man, dem Plotin eine Stadt in Campanien einzuräumen, worin derſelbe die Platoniſche Republik zu realiſiren gedachte. Die Miniſter aber verhinderten die Ausführung dieſes Vorhabens, und daran haben ſie auch ſehr klug gethan; denn in ſolcher äußerlichen Lage des Römiſchen Reichs und bei der völligen Veränderung des Geiſtes der Menſchen ſeit Plato's Zeiten, wo ein anderes Princip des Geiſtes zum allgemeinen werden mußte, war dieß ein Unternehmen, was viel weniger, als zu Plato's Zeit, zur Ehre der Platoniſchen Republik ausgefallen ſeyn würde. Es macht der Einſicht Plotins wenig Ehre, nur dieſen Gedanken gehabt zu haben; doch wiſſen wir es eben nicht genau, ob ſein Plan nur den Platoniſchen Staat enthielt, oder ob er ihm nicht eine Erweiterung oder Modification gab. Ein eigentlicher Platoniſcher Staat war nämlich wider die Natur der Sache: denn der Platoniſche Staat iſt ein freier, ſelbſtſtändiger Staat; was aber dieſer im Umfange des Römiſchen Reichs nicht ſeyn konnte. Plotin ſtarb zu Rom im ſechsundſechszigſten Jahre ſeines Alters, 270 nach Chriſti Geburt. [1]

[1] **Porphyrius: Vita Plotini (praemissa Ennead. Plot., Basil. 1580), p. 2–3, 5–8; Brucker. Hist. crit. phil. T. II, p. 218–221; Tiedemann: Geiſt d. ſpec. Phil. Bd. III, S. 272; Buhle: Lehrb. d. Geſch. d. Phil. Th. IV, S. 306.**

Plotins *Schriften* ſind vornehmlich als Antworten auf vorgelegte Fragen ſeiner Zuhörer gelegentlich entſtanden; er hat ſie in den letzten ſechszehn Jahren ſeines Lebens niedergeſchrieben, und Porphyr hat ſie erſt ſpäter redigirt. Plotin verhielt ſich in ſeinen Lehren ſo, wie vorhin erinnert, daß er verſchiedene ältere philoſophiſche Schriften in ſeinen Vorleſungen commentirte. Die Schriften Plotins heißen Enneaden, deren ſechs an der Zahl ſind; und jede derſelben enthält neun einzelne Abhandlungen. Wir haben alſo zuſammen vierundfunfzig ſolcher Abhandlungen oder Bücher, die wieder in viele Capitel zerfallen; es iſt mithin ein weitſchichtiges Werk. Dieſe Bücher bilden jedoch nicht ein zuſammenhangendes Ganze, ſondern es ſind eigentlich in jedem Buche beſondere Materien vorgenommen und philoſophiſch behandelt; und ſo iſt es ermüdend, ſich durch ſie durchzumachen. Die erſte Enneade iſt vornehmlich moraliſch: das erſte Buch wirft die Frage auf, Was das Thier, was der Menſch ſey; das zweite handelt Von den Tugenden; das dritte Von der Dialektik; das vierte Von der Seligkeit (*περὶ εὐδαιμονίας*); das fünfte unterſucht, Ob die Seligkeit in Ausdehnung der Zeit (*παρατάσει χρόνου*) beſtehe; das ſechſte ſpricht Vom Schönen; das ſiebente Vom höchſten (*πρώτου*) Gut und von den andern Gütern; das achte fragt, Woher das Böſe; das neunte handelt Von einem vernünftigen Ausgang aus dem Leben. Andere Enneaden ſind metaphyſiſcher Natur. Porphyr ſagt in ſeinem Leben des Plotin (p. 3—5, 9, 17—19), ſie ſeyen ungleich. Einundzwanzig Bücher habe Plotin geſchrieben gehabt, ehe *er* zu demſelben gekommen, nämlich als Plotin neunundfunfzig Jahr alt war: vierundzwanzig in dieſem, und den fünf fernern Jahren, die Porphyr als Schüler bei ihm zubrachte. Während Porphyr dann in Sicilien geweſen, habe Plotin in den letzten Jahren vor ſeinem Tode noch neun geſchrieben, welche letzteren ſchwächer ſeyen. Kreuzer will eine Ausgabe von Plotin machen. Die Darſtellung iſt ſchwierig, und nichts weniger als eine ſyſtematiſche Entwicke-

lung. Plotins Geiſt ſchwebt über jeder einzelnen Materie, und behandelt dieſe raiſonnirend und dialektiſch, führt ſie aber alle zu Einer Idee zurück. Von Plotin könnte im Einzelnen viel Schönes angeführt werden; indem ſich jedoch in ſeinen Werken gewiſſe Hauptgedanken unendlich oft wiederholt finden, ſo hat die Lectüre derſelben etwas Ermüdendes. Weil dann Plotins Manier iſt, das Beſondere, das er als Anfang nimmt, immer wieder auf das Allgemeine zurückzuführen: ſo kann man aus einigen Büchern die Ideen Plotins gut faſſen, ohne daß das Leſen der übrigen uns einen eigentlichen Fortgang entdecken ließe. Beſonders ſind bei ihm Plato's Ideen und Ausdruck herrſchend, es finden ſich aber bei ihm ebenſogut viele ſehr weitläufige Expoſitionen ganz in Ariſtoteliſcher Weiſe; denn die von Ariſtoteles angeführten Formen der Dynamis, Energie u. ſ. f. ſind ihm ſehr geläufig, und ihr Verhältniß iſt weſentlich Gegenſtand ſeiner Betrachtung. Die Hauptſache iſt, daß man ihn nicht nehmen muß, als einen Gegenſatz zwiſchen Plato und Ariſtoteles ſtatuirend; ja auch den Logos der Stoiker hat er aufgenommen.

Eine ſyſtematiſche Darſtellung ſeiner Philoſophie zu geben, iſt ſehr ſchwierig. Denn es iſt Plotin nicht darum zu thun, die Gegenſtände in ihren ſpeciellen Beſtimmtheiten aufzufaſſen, wie Ariſtoteles, ſondern mehr das Subſtantielle gegen ihren Schein geltend zu machen. Die Hauptſache, das Charakteriſtiſche in Plotin iſt die hohe, reine Begeiſterung für die Erhebung des Geiſtes zum Guten und Wahren, zu dem, was an und für ſich iſt. Er hält ſich an das Erkennen, an dieß bloß Ideelle, den intellectuellen Gedanken, der an ſich Leben, aber nicht ſtumm und verſchloſſen iſt. Seine ganze Philoſophie iſt einerſeits Metaphyſik, aber die Tendenz, die darin vorherrſcht, iſt nicht ſo ſehr die, bekümmert zu ſeyn, das, was als Wirklichkeit ſich aufdringt, zu erklären, auszulegen und zu begreifen: nicht, die Stellung und das Entſtehen dieſer einzelnen Gegenſtände aufzuzeigen, etwa z. B. eine De-

duction der Materie, des Uebels zu liefern; ſondern den Geiſt von dieſem Aeußerlichen abzuziehen, und ihm ſeine Stellung in der Mitte der einfach klaren Idee zu geben. Der ganze Ton ſeines Philoſophirens iſt ſomit ein Hinführen zur Tugend und zur intellectuellen Betrachtung des Ewigen, als der Quelle derſelben: ſo daß die Seele zur Seligkeit des Lebens in ihr gebracht werde. Plotin geht dann inſofern in's Specielle der Tugend, um die Seele von Leidenſchaften, von den unlautern, unwahren Vorſtellungen über das Böſe, das Schickſal, auch vom Unglauben, Aberglauben, von der Aſtrologie, Magie u. ſ. f. zu reinigen. Dieß iſt ungefähr die allgemeine Richtung.

Wenn wir nun an das Nähere der Plotiniſchen Philoſophie gehen, ſo iſt hier nicht mehr vom Kriterium die Rede, wie bei den Stoikern und Epikureern, — dieß iſt abgethan; ſondern es wird darauf gedrungen, ſich in den Mittelpunkt zu ſtellen, in die reine Anſchauung, in's reine Denken. Was alſo bei den Stoikern und Epikureern das Ziel iſt, jene Einigkeit der Seele mit ſich ſelbſt in der Ataraxie, das iſt hier der Ausgangspunkt: Plotin ſtellt ſich auf dieſen Standpunkt, dieß in ſich zu erwecken als ein Entzücken (ἔκστασις), wie er es nennt, als eine Begeiſterung. Theils in dieſem Namen, Theils auch in der Sache ſelbſt iſt dann der Grund gefunden worden, Plotin einen Schwärmer und Phantaſten zu nennen; und das iſt der allgemeine Ruf über dieſe Philoſophie, womit es zugleich ſehr contraſtirt, daß ihr alle Wahrheit allein in der Vernunft und in dem Begreifen liegt.

Was zunächſt den Namen der Ekſtaſe betrifft, ſo fällt denen, die Plotin einen Schwärmer nennen, nichts Anderes ein, als ein Zuſtand, in den ſich die verrückten Indier, Brahminen, Mönche und Nonnen verſetzten, die, zum reinen Zurückziehen in ſich ſelbſt ſich zu bringen, alle Vorſtellungen und alles Sehen einer Wirklichkeit in ſich zu tilgen ſuchen; ſo daß dieß Theils ein beſtändiger Zuſtand ſey, Theils aber in dieſem feſten Schauen in das Leere, es erſcheine nun als Helle oder als Finſterniß, keine Be-

wegung, kein Unterſchied, überhaupt kein Denken ſey. Die Schwärmerei ſetzt die Wahrheit in ein Weſen, das zwiſchen der Wirklichkeit und dem Begriffe ſteht, das nicht Wirklichkeit iſt, noch auch begriffen, — alſo nur ein Weſen der Einbildung. Hiervon aber iſt Plotin weit entfernt.

Aber was ihn zweitens der Sache ſelbſt nach gleich in dieſen Geruch gebracht hat, iſt Theils dieß, daß häufig alles dasjenige Schwärmerei genannt wird, was über das ſinnliche Bewußtſeyn oder über die beſtimmten Verſtandesbegriffe, die in ihrer Beſchränktheit für Weſen gelten, hinausgeht; zum Theil aber ſeine Manier, überhaupt von Begriffen, geiſtigen Momenten als ſolchen ſo zu ſprechen, als ob ſie eigene Subſtanzen wären. Plotin trägt nämlich Theils ſinnliche Weiſen, Weiſen der Vorſtellung in die Welt der Begriffe hinein: Theils zieht er auch Ideen in die Sphäre des Sinnlichen herab, indem er z. B. den Zuſammenhang der Nothwendigkeit aller Dinge für die Magie gebraucht. Denn der Magier iſt eben der, welcher gewiſſen Worten, einzelnen ſinnlichen Zeichen eine allgemeine Kraft beilegt, durch Gebete u. ſ. f. ſie in das Allgemeine einzubilden beſtrebt iſt. Ein ſolches Allgemeines iſt dieß aber nicht an ſich, ſeiner Natur nach, ſondern iſt nur ein gegebenes: oder das Allgemeine des Gedankens hat ſich da noch nicht eine allgemeine Wirklichkeit gegeben, während der Gedanke, die That eines Helden das Wahre, Allgemeine iſt, deſſen Wirkung und Mittel ebenſo groß und allgemein iſt. In einem gewiſſen Sinne haben alſo die Neuplatoniker den Vorwurf der Schwärmerei wohl verdient: wie wir denn auch in den Lebensbeſchreibungen der großen Lehrer dieſer Schule, des Plotin, Porphyr und Jamblich, gerade wie vom Pythagoras (ſ. Th. I, S. 219), Manches erzählt finden, was in die Vorſtellung von einer Wunderthätigkeit und Zauberei fällt. Indem ſie ferner den Glauben an die heidniſchen Götter aufrecht hielten, behaupteten ſie in Bezug auf die Verehrung der Götterbilder, daß dieſe wirklich von göttlicher Wirkſamkeit und Gegenwart er-

füllt ſeyen; und ſo iſt die Alexandriniſche Schule überhaupt vom Wunderglauben nicht freizuſprechen.[1] Denn in der ganzen damaligen Welt-Periode unter Chriſten und Heiden iſt dieſes Wunderthun herrſchend geweſen, weil der Geiſt, zurückgezogen in's Innere, voll Bewunderung der unendlichen Macht und Hoheit dieſes Innern, den natürlichen Zuſammenhang der Ereigniſſe nicht beachtete, und das Eingreifen einer hohen Macht ganz nahe legte. Aber ganz und gar fern davon iſt die philoſophiſche Lehre; außer dem oben bemerkten ganz Theoretiſchen von den Götterbildern enthalten Plotins Schriften nichts dahin Gehöriges.

Wer dann freilich jede Erhebung des Geiſtes zum Unſinnlichen, jeden Glauben des Menſchen an Tugend, Edles, Göttliches, Ewiges, alle religiöſe Ueberzeugung Schwärmerei nennt, der wird auch die Neuplatoniker hierher rechnen dürfen; Schwärmerei iſt da aber ein leerer Name, der nur im Munde des kahlen Verſtandes und des Unglaubens an alles Höhere vorkommen kann. Nennen wir indeſſen die Erhebung zu ſpeculativen Wahrheiten, welche den Kategorien des endlichen Verſtandes widerſprechen, Schwärmereien, nun dann haben ſich auch die Alexandriner derſelben ſchuldig gemacht; aber mit demſelben Recht wird auch die Platoniſche und Ariſtoteliſche Philoſophie Schwärmerei ſeyn. Denn Plotin ſpricht allerdings mit Begeiſterung von der Erhebung des Geiſtes in das Denken; oder vielmehr dieß iſt die eigentliche und Platoniſche Begeiſterung, ſich in die Sphäre der Bewegung des Gedankens zu erheben. Diejenigen, die überzeugt ſind, daß das abſolute Weſen im Denken nicht das Denken ſelbſt iſt, ſprechen immer davon, daß Gott ein Jenſeits des Bewußtſeyns ſey, und das Denken ſeiner der Begriff von ihm, deſſen Exiſtenz oder Wirklichkeit aber noch ein ganz anderes Ding ſey: wie, wenn wir uns ein Thier oder einen Stein denken oder vorſtellen, unſer Begriff von ihm oder unſere Vorſtellung etwas ganz Anderes iſt,

[1] Cfr. Plotin. Ennead. I, l. 6, c. 7; IV, l. 4, c. 39–43; Procli Theol. Plat. I, p. 69–70 (ed. Aem. Portus, Hamburg. 1618).

als dieſes Thier ſelbſt, — als ob dieß das Wahre wäre. Aber es iſt nicht von dieſem ſinnlichen Thiere die Rede, ſondern von ſeinem Weſen; und dieß iſt der Begriff deſſelben. Das Weſen des Thiers iſt am ſinnlichen Thiere nicht als Weſen vorhanden, ſondern als Eins mit der gegenſtändlichen Einzelnheit, als einer Weiſe jenes Allgemeinen; als Weſen iſt es unſer Begriff, der in der That allein das Wahre, während das Sinnliche negativ iſt. So iſt unſer Begriff vom abſoluten Weſen das Weſen ſelbſt, wenn er Begriff des abſoluten Weſens, nicht von irgend etwas Anderem iſt. Aber in dieſem Weſen ſcheint nicht Gott erſchöpft; denn er iſt nicht nur Weſen oder ſein Begriff, ſondern ſeine Exiſtenz. Seine Exiſtenz, als reines Weſen, iſt unſer Denken desſelben; aber ſeine reale Exiſtenz iſt die Natur. In dieſer realen Exiſtenz iſt das Ich ein einzelnes Denkendes; es gehört zu dieſer Exiſtenz als Moment derſelben, aber macht ſie nicht aus. Es muß von der Exiſtenz des Weſens als Weſens übergegangen werden zur Exiſtenz, als realer Exiſtenz als ſolcher. Als ſolche iſt Gott allerdings ein Jenſeits des einzelnen Selbſtbewußtſeyns: und zwar einmal als Weſen oder reines Denken; dann inſofern er, als einzelnes Wirkliche, die Natur iſt, die jenſeits des Denkens iſt. Aber eben dieſe gegenſtändliche Weiſe kehrt ſelbſt in's Weſen zurück; oder die Einzelnheit des Bewußtſeyns wird überwunden. Was alſo dem Plotin den Vorwurf der Schwärmerei zugezogen hat, iſt dieß, daß er den Gedanken hatte, daß das Weſen Gottes das Denken ſelbſt und gegenwärtig im Denken iſt. Wie die Chriſten ihn auf eine ſinnliche Weiſe einmal zu einer gewiſſen Zeit und an einem gewiſſen Orte gegenwärtig ſagten, — aber auch, daß er in ſeiner Gemeinde immerfort wohne und ihr Geiſt ſey —: ſo Plotin, daß das abſolute Weſen im Denken des Selbſtbewußtſeyns gegenwärtig und darin als Weſen ſey, oder das Denken ſelbſt das Göttliche ſey.

Das Verhältniß des einzelnen Selbſtbewußtſeyns zur Erkenntniß des abſoluten Weſens beſtimmt Plotin (Ennead. VI,

l. 7, c. 35—36) dann näher ſo, daß die Seele, die ſich von dem Körperlichen zurückziehe und alle Vorſtellungen verliere, außer der Vorſtellung des reinen Weſens, ſich der Gottheit nähere. Das Princip der Plotiniſchen Philoſophie iſt alſo die Vernunft, die in und für ſich ſelbſt iſt. Die Verzückung, durch welche allein das wahrhaft Seyende gewußt werde, nennt Plotin (Ennead. VI, l. 9, c. 11) eine Vereinfachung der Seele, wodurch ſie in ſelige Ruhe verſetzt wird, weil ihr Gegenſtand ſelbſt einfach und ruhig iſt. Daß man ſich aber keinen Zuſtand der Schwärmerei unter dieſer Vereinfachung des Selbſtbewußtſeyns vorſtellen muß, zeigt ſich ſogleich darin, daß eben dieſes unmittelbare Wiſſen von Gott ein Denken und Begreifen deſſelben iſt, nicht ein leeres Fühlen, oder, was ebenſo leer iſt, ein Anſchauen. Dieß, daß die Seele ſich vom Körper zurückzieht, geſchieht durch den reinen Gedanken; das Denken iſt die Thätigkeit, und ebenſo der Gegenſtand. Es iſt alſo ein ruhiges Verhalten ohne Aufwallung des Bluts, oder der Einbildungskraft. Ekſtaſe iſt ja nicht bloß Entzückung der Empfindung und Phantaſie, ſondern vielmehr ein Heraustreten aus dem Inhalt des ſinnlichen Bewußtſeyns; es iſt reines Denken, das bei ſich ſelbſt iſt, und ſich zum Gegenſtand hat. Plotin ſpricht oft von dieſem Zuſtande, auf ähnliche Weiſe, wie er einmal ſagt: „Oft, indem ich aus dem Körper zu mir ſelbſt erwache, und außerhalb des Andern,“ des Aeußerlichen, „bin, innerlich bei mir ſelbſt, und eine bewundernswürdige Anſchauung habe, und ein göttliches Leben führe,“ u. ſ. f.[1] So nähert Plotin ſich wohl mehr dieſer Seite des Anſchauens; doch ſonderte ſich die bildliche Weiſe ſeines Ausſprechens auch mehr von den zum Theil verworrenen mythiſchen Vorſtellungen ab. Die Idee der Plotiniſchen Philoſophie iſt alſo ein Intellectualismus, oder ein hoher Idealismus, der zwar von Seiten des Begriffs noch nicht vollendeter Idealismus iſt: aber das, deſſen

[1] Plot. Ennead. IV, l. 8. c. 1; cf. ibidem, c. 4—7.

Plotin in jener Ekſtaſe bewußt wird, ſind philoſophiſche Gedanken, ſpeculative Begriffe und Ideen.

Was nun den beſtimmten Hauptgedanken Plotins betrifft, das Objective, den Inhalt, der in dieſer Ekſtaſe, in dieſem Seyn des Denkens bei ſich wird: ſo iſt dieſer Inhalt nach ſeinen Haupt-Momenten im Allgemeinen das, wovon ſchon geſprochen worden iſt. Die drei Principien ſind ihm das Eine, der νοῦς und die Seele.

a. Nämlich das *Erſte*, Abſolute, die Grundlage iſt auch hier, wie bei Philo, das reine *Seyn*, das Unveränderliche, das der Grund und die Urſache alles erſcheinenden Seyns iſt, deſſen Möglichkeit nicht von ſeiner Wirklichkeit getrennt iſt, ſondern die abſolute Wirklichkeit an ihm ſelbſt iſt. Es iſt die ebenſo weſentliche *Einheit*, oder die Einheit als das Weſen aller Weſen. Nicht die Vielheit des Daſeyns, die gemeine Subſtantialität der Dinge, nach der jedes als ein von dem andern getrenntes Eins erſcheint, iſt das wahre Princip, ſondern vielmehr ſchlechterdings ihre Einheit iſt ihr Weſen. Dieſe Einheit iſt eigentlich nicht Alles; denn Alles iſt erſt Reſultat der Einzelnen, das Zuſammenfaſſen derſelben, die zum Grunde liegen als Weſen, in eine ihnen fremde Einheit. Es iſt auch nicht vor Allem; denn es iſt nicht verſchieden von dem ſeyenden Allen, weil es ſonſt eben wieder nur ein Gedachtes wäre.[1] Die neuere Einheit, als Regulativ der Vernunft, gilt für ein ſubjectives Princip; Plotin aber ſetzt ſie als die höchſte Objectivität, als das Seyn.

Dieſe Einheit hat keine Vielheit an ihr, oder die Vielheit iſt nicht an ſich; die Einheit iſt, wie bei Parmenides und Zeno, nur das abſolute reine Seyn: oder auch das *abſolute Gute*, wie wir bei Plato und beſonders bei Ariſtoteles auch das Abſolute ausgeſprochen ſahen. Zuerſt was iſt das Gute? — „Es iſt dasjenige, woran Alles hangt (ἀνήρτηται),[2] und welches alle Dinge

[1] Plot. Ennead. III, l. 6, c. 6; VI, l. 9, c. 1—2; III, l. 8, c. 8.

[2] Dieſes Ariſtoteliſche Wort, oder auch ἐξήρτηται (Procl. Theol. Plat. III, p. 133), kommt oft bei den Neuplatonikern vor.

begehren (ἐφίεται)" — auch nach Ariſtoteles — „und zum Princip haben, deſſen ſie alle bedürftig ſind, während es ſelber unbedürftig, ſich ſelbſt genug, das Maaß und die Grenze von Allem iſt, das aus ſich den νοῦς und die Weſenheit (οὐσίαν) und Seele und Leben giebt, und die Thätigkeit der Vernunft (περὶ νοῦν ἐνέργειαν). Und bis hierher iſt Alles ſchön; es iſt aber überſchön (ὑπέρκαλος) und über das Beſte (ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων), das Uebergute, frei herrſchend, königlich im Gedanken (βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ). Es ſelbſt aber iſt nichts von demjenigen, deſſen Princip es iſt. Denn wenn Du geſagt haſt, das Gute, ſo füge und denke weiter nichts hinzu. Wenn Du das Seyn ſelbſt aufgehoben, und es ſo nimmſt, ſo wird Dich Erſtaunen ergreifen; und Dich darauf richtend und in ihm ruhend, wirſt Du es verſtehen und ſeine Größe aus demjenigen, was aus ihm iſt. Und wenn Du ſo das Seyn vor Dir haſt, und es betrachteſt in dieſer Reinheit, ſo wird Dich Staunen ergreifen."[1]

Vom abſoluten Seyn behauptete nun Plotin, daß es unerkennbar iſt, wie auch Philo ſagte, — das Inſichbleibende. Hierüber iſt dann Plotin weitläufig, und kehrt häufig darauf zurück, daß die Seele ſich das Denken dieſer Einheit weſentlich erſt durch die negative Bewegung verſchaffen müſſe, die etwas Anderes, als das bloße Sagen, vielmehr die ſkeptiſche Bewegung iſt, welche alle Prädicate durchmacht, und nichts außer dieſem Eins findet. Alle Prädicate überhaupt, z. B. Seyn, Subſtanz, paſſen nach Plotin nicht auf es; denn ſie drücken irgend eine Beſtimmtheit aus. Es empfinde ſich nicht, es denke ſich nicht, es ſey ſich ſeiner nicht bewußt; denn in allem Dieſen liege eine Unterſcheidung. Weil die Beſtimmung des Einen ſo die Hauptſache iſt, ſo iſt bei Plotin das Ziel für das ſubjective Denken ſowohl, als für das Praktiſche das Gute: wenn aber ſchon das Gute das abſolut Freie, ſo ſey es doch ohne Entſchluß und

[1] Plot. Ennead. I, l. 8: Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά, c. 2 (VI, l. 9, c. 6); III, l. 8, c. 9—10.

Willen; denn der Wille habe den Unterſchied ſeiner ſelbſt und des Guten an ihm. [1]

Jenes Seyn iſt und bleibt Gott, iſt nicht außer dieſem, ſondern eben ſeine Daſſelbigkeit ſelbſt: „Die abſolute Einheit erhält die Dinge, damit ſie nicht auseinanderfallen, iſt das feſte Band der Einheit in Allem, Alles durchdringend, — ſammelnd und einend, was im Gegenſatz auseinander ſich zu entzweien in Gefahr ſteht. Wir nennen es das Eine und das Gute. Es iſt weder, noch iſt es Etwas, noch irgend Eins, ſondern über Alles. Alle dieſe Kategorien ſind negirt; es hat nicht die Größe, iſt nicht unendlich. Es iſt der Mittelpunkt des Univerſums, die ewige Quelle der Tugend und der Urſprung der göttlichen Liebe: um das Alles ſich bewegt, nach dem ſich Alles hinrichtet, aus dem der *νοῦς* und das Selbſtbewußtſeyn immer ſeinen Anfang und Ausgang nimmt.“ [2] Zu dieſer Subſtanz führt Plotin Alles zurück; ſie iſt allein das Wahre, bleibt ſich in Allem ſchlechthin gleich.

Aus dieſem Erſten geht aber ebenſo Alles hervor, indem es ſich aufſchließt; das iſt der Zuſammenhang mit der Schöpfung und aller Production. Dieſe kann aber aus dem Abſoluten nicht begriffen werden, wenn es als Abſtractes ein Beſtimmtes iſt, und nicht vielmehr als das in ſich thätige Eine gefaßt wird. Dieſer Uebergang zum Beſtimmten wird alſo von Plotin nicht philoſophiſch oder dialektiſch gemacht, ſondern dieſe Nothwendigkeit wird in Vorſtellungen und Bildern ausgedrückt. Er ſagt nämlich (Ennead. III, l. 8, c. 9) vom *νοῦς*, dieſem Zweiten: „Das Eine abſolute Gute iſt eine Quelle, welche kein anderes Princip hat, aber das Princip für alle Flüſſe iſt, ſo daß es durch dieſe nicht aufgezehrt wird, ſondern als Quelle ruhig in ſich ſelbſt bleibt,“

[1] Plot. Ennead. V, l. 3, c. 13—14; l. 2, c. 1; VI, l. 2, c. 9—10; l. 8, c. 8—9; l. 9, c. 3; VI, l. 9, c. 6; l. 8, c. 7 (13, 21).

[2] Steinhart: Quaestiones de dialectica Plotini ratione, p. 21; Plotini Ennead. VI, l. 9, c. 1—9, passim.

Google

und ſo dieſe Flüſſe als ſolche in ſich enthält; ſo daß ſie, „die herausgehen da- und dorthin, noch nicht herausgefloſſen ſind, aber ſchon wiſſen, wo hinaus ſie und wohin ſie fließen ſollen." Dieſes Unterſcheiden iſt der Punkt, auf den Plotin oft zurückkommt; und dieſes Fortgehen vom Unaufgeſchloſſenen zur Offenbarung, dieß Hervorbringen iſt ein Hauptpunkt.

b. Das Erſte nun, was durch dieſe Einheit gezeugt worden, der Sohn, iſt der Verſtand (νοῦς), das zweite göttliche Weſen, das andere Princip. Es tritt hier die Hauptſchwierigkeit ein, die bekannte und von alten Zeiten geſtellte Aufgabe: zu faſſen, wie das Eine ſich entſchloſſen habe, ſich zu beſtimmen; und dieß Bemühen iſt noch immer das weſentliche Intereſſe. Die Alten haben dieſe Frage noch nicht in dieſer Beſtimmtheit, als wir, aufgefaßt; ſie machen ſich aber darum zu thun. Denn der νοῦς iſt eben das Sich-ſelbſt-Finden ſeiner ſelbſt: Er ſey die reine Zweiheit (δυάς), er ſelbſt und ſein Gegenſtand; er enthalte alles Gedachte, er ſey dieſes Unterſcheiden, aber das reine, das zugleich ſich ſelbſt gleich bleibt. Aber die einfache Einheit ſey das Erſte. Plotin ſagt ſo auch auf Pythagoreiſche Weiſe, daß die Dinge als Zahlen in dieſem λόγος ſind: „Die Zahl aber iſt nicht das Erſte; denn die Einheit iſt keine Zahl. Die erſte Zahl iſt die Zwei, aber als unbeſtimmte Zweiheit: und das Eins das Beſtimmende derſelben; ſie iſt auch die Seele. Die Zahl iſt das Dichte; was die Empfindung für ſeyend nimmt, iſt das Spätere." [1]

Plotin hat hier (Ennead. V, l. 1, c. 6) allerlei Weiſen der Vorſtellung, um ſich das Hervorgehen aus dem Einen klar zu machen: „Wie nun dieß Hervorbringen beſchaffen ſey, wie aus der Einheit die Zwei und das Viele überhaupt hervorgegangen, dieß zu ſagen zu wiſſen, dazu müſſen wir Gott anrufen, aber nicht mit hörbarer Stimme, ſondern indem wir uns ſelbſt im Gebete zu ihm ausdehnen; dieſes können wir nur, indem wir einſam in

[1] Plot. Ennead. III, l. 8, c. 10 fin.; IV, l. 3, c. 17; V, l 1, c. 4—5; c. 7; l. 4, c. 2; l. 5, c. 1.

uns zu dem Einſamen hinzugehen. Der Betrachter muß im Innern wie in einem Tempel bei ſich ſelbſt ſeyn, ruhig und über Alles erhaben in ſich bleiben, und ſo betrachten, daß es keine Veränderung iſt." Das iſt immer die Stimmung der denkenden Seele, zu der Plotin aufruft und Alles hinführt. In dieſem reinen Denken oder Anſchauen iſt der *νοῦς* wirklich; das iſt die göttliche Thätigkeit ſelbſt.

Plotin fährt fort: „Dieſe Hervorbringung iſt nicht eine Bewegung, Veränderung; dieſe, und was durch Veränderung iſt, das Veränderliche, iſt erſt das Dritte;" die Veränderung ſetzt ein Andersſeyn und geht auf etwas Anderes, der *νοῦς* iſt noch das Beiſichſelbſtbleiben der Betrachtung. „Indem ſo der Verſtand ohne Veränderung aus dem abſoluten Weſen iſt, ſo iſt er der unmittelbare Abglanz deſſelben, nicht durch einen Willen oder Entſchluß geſetzt. Sondern Gott," als Eins, das Gute, „iſt das Unbewegliche; und die Erzeugung iſt ein Leuchten aus ihm, der bleibt. Das Eine leuchtet um ſich herum; der Verſtand fließt aus ihm, das bleibt, wie das Licht aus der Sonne ſie umkreiſt. Alle Dinge, die ein Bleiben haben, geben aus ihrer Subſtanz um ſie herum ein Weſen, das von ihnen abhängig iſt;" oder vielmehr Plotin ſagt, es iſt daſſelbe. „Wie Feuer um ſich her Wärme, Schnee Kälte verbreitet, beſonders aber der Duft der Dinge ſie umkreiſt," ſo umleuchtet der *νοῦς* das Seyn. „Was zu ſeiner Vollkommenheit gelangt iſt, geht in die Emanation, in den Lichtkreis über," duftet um ſich herum.[1] Plotin gebraucht für dieß Hervorgehen (*πρόοδον*), Produciren auch das Bild des Ueberfließens, wodurch das Eine aber ſchlechthin Eines bleibt. „Weil es in ſich vollkommen, ohne Mangel iſt, ſo fließt es über; und dieſer Ueberfluß iſt das Hervorgebrachte. Dieß Hervorgebrachte aber kehrt ſich ſchlechthin nach dem Einen," dem Guten, „das ſein Gegenſtand, Inhalt und Erfüllung iſt; und dieß iſt der Verſtand," — dieſe Umkehr des Hervorgebrachten zu der er-

[1] Plot. Ennead. V, l. 1, c. 6 (IV, l. 3, c. 17).

ſten Einheit. „Das erſte ruhende Seyn iſt das abſolute Weſen, der Verſtand das Anſchauen dieſes Weſens;“ oder er entſteht dadurch, daß das erſte Weſen durch Rückkehr auf ſich ſelbſt ſich ſelbſt ſieht, ein ſehendes Sehen iſt. Das umfließende Licht iſt ein Anſchauen des Einen; dieß Sichinſichzurückbeugen (*ἐπιστρέφειν*) iſt dann das Denken, oder der *νοῦς* iſt dieſe Kreisbewegung (*ἐπιστροφή*).[1]

Dieß ſind die Hauptbeſtimmungen bei Plotin; und er hat auf dieſe Weiſe die Natur der Idee in allen ihren Momenten wahrhaft beſtimmt. Nur iſt darin eine Schwierigkeit, die uns ſogleich bedenklich macht; das iſt nämlich dieß Hervorgehen. Daß das Unendliche ſich aufſchließt, kann man ſich auf vielerlei Weiſe vorſtellen; in neuerer Zeit hat man ſo viel vom Herausgehen aus Gott geſprochen, was aber immer eine ſinnliche Vorſtellung oder etwas Unmittelbares iſt. Die Nothwendigkeit des Sichaufſchließens iſt damit nicht ausgeſprochen; ſondern es iſt nur als ein Geſchehen geſetzt. Daß der Vater den ewigen Sohn zeugt, iſt für die Vorſtellung genügend; als jene Dreiheit iſt die Idee auch dem Inhalte nach ganz richtig aufgefaßt, und dieß iſt hoch zu achten. Sind dieſe Beſtimmungen aber auch wahr, ſo iſt damit die Form der Unmittelbarkeit der Bewegung für den Begriff doch noch nicht hinreichend und befriedigend. Sondern weil das Werden der einfachen Einheit, als jenes Aufheben aller Prädicate, eben dieſelbe abſolute Negativität iſt, welche an ſich das Herausgehen ſelber iſt: ſo muß man nicht von der Einheit anfangen, um dann erſt zur Zweiheit überzugehen, ſondern Beides als Eins faſſen. Denn nach Plotin iſt der Gegenſtand des Verſtandes ſchlechthin nichts dieſem, noch ſich ſelbſt Fremdes und Entgegengeſetztes; ſondern der Inhalt deſſelben ſind nur die mannigfaltigen *Ideen*. Gott iſt alſo im Unterſcheiden und Ausbreiten ebenſo Rückkehr zu ſich ſelbſt; d. h. eben dieſe Zweiheit iſt ſchlechthin in der Einheit, und deren Gegenſtand.

[1] Plot. Ennead. V, l. 2, c. 1; l. 1, c. 7; VI, l. 9, c. 2.

Das Gedachte iſt nicht außer dem νοῦς, der νοῦς hat im Gedanken ſich nur ſelbſt als denkend. Der Gegenſtand des Denkens, das, wozu ſich daſſelbe zurückbeugt, iſt die abſolute Einheit, in die aber als ſolche nicht eingedrungen, und die nicht beſtimmt werde, ſondern das Unerkannte bleibe. Indem das Denken jedoch auch nur dieſes iſt, ſich ſelbſt zum Gegenſtande zu haben, ſo hat es damit ſchon einen Gegenſtand, welcher Vermittelung und Thätigkeit, überhaupt die Zweiheit, in ſich enthält. Dieß iſt das Denken als Denken des Denkens. Oder in der Ausbildung dieſes Denkens in ſich, inſofern es ſein eigener Gegenſtand iſt, liegt dem Plotin die erſte und wahrhafte intellectuelle Welt, die dann zur ſinnlichen Welt im Verhältniß ſteht, ſo daß dieſe aber nur deren entfernte Nachahmung iſt: Die Dinge, ſo angeſchaut, wie ſie in dieſem abſoluten Denken ſind, ſind ihre Begriffe und Weſen (λόγοι); und dieſe ſind die Muſter der Sinnenweſen, wie Plato ſich auch ausdrückte.[1]

Daß das Denken dieſes iſt, ſich ſelbſt zu denken, iſt eine ganz Ariſtoteliſche Beſtimmung. Aber bei Plotin und den Alexandrinern iſt weiter dieß der Fall, daß das vom Gedanken Erzeugte das wahre Univerſum, die intellectuelle Welt iſt; was bei Plato die Ideen ſind, iſt hier der bildende Verſtand, die hervorbringende Intelligenz, die in dem Hervorgebrachten wirklich iſt, und ſich ſelbſt zum Gegenſtande hat, ſich ſelbſt denkt. Das Verhältniß dieſer vielen Begriffe im Verſtande beſtimmt Plotin ſo, daß ſie darin ſind, wie die Elemente ein Ding conſtituiren, alſo nicht wie gleichgültige Gattungen gegeneinander, ſondern als Verſchiedene, die ſich vollkommen einen: ſie ſeyen nicht gleichgültig durch den Raum, ſondern bloß durch inneren Unterſchied unterſchieden, d. h. nicht wie ſeyende Theile.[2] Dadurch iſt der Verſtand als negative Einheit ausgeſagt. Aber ebenſo ſchlechthin unpaſſend iſt es, wenn

[1] Plot. Ennead. V, l. 3, c. 5; VI, l. 2, c. 8; II, l. 4, c. 4; VI, l. 4, c. 2; V, l. 9, c. 8—9.

[2] Plot. Ennead. VI, l. 2, c. 2; V, l. 9, c. 8.

das Verhältniß der Elemente, die ein Ding ausmachen, als das der Theile beſtimmt wird, aus denen das Ganze beſteht, und deren jeder für und an ſich iſt: z. B. wenn vorgeſtellt wird, daß in einem Kryſtalle Waſſer, Kieſelerde u. ſ. f. noch als ſolche vorhanden ſind. Ihr Seyn iſt vielmehr die Neutralität, worin jedes als Gleichgültiges, Seyendes aufgehoben iſt: ihre Einheit alſo die negative Einheit, das innere Weſen, das Princip der Individualität als Differente in ſich enthaltend.

c. Die veränderliche Welt, die im Unterſchiede befangen iſt, entſpringt daher, daß die Vielheit jener Formen nicht nur an ſich im Verſtande iſt, ſondern ſie auch für ihn ſind, in der Form ſeines Gegenſtandes. Näher iſt für ihn eine dreifache Weiſe des Denkens: erſtens denkt er das Unveränderliche, ſeine Einheit, als Gegenſtand. Dieſe erſte Weiſe iſt das einfache unterſchiedsloſe Schauen ſeines Gegenſtandes, oder es iſt das Licht: nicht Materie, ſondern reine Form, die Wirkſamkeit. Der Raum iſt die abſtracte reine Continuität dieſer Wirkſamkeit des Lichts, nicht das Wirkſamſeyn ſelbſt, ſondern die Form ſeines Ununterbrochenſeyns. Der Verſtand als das Denken dieſes Lichts iſt ſelbſt Licht, aber das in ſich reale, oder das Licht des Lichts.[1] Zweitens denkt er die Unterſcheidung ſeiner von dem Weſen; die unterſchiedene Vielheit des Seyenden iſt für ihn Gegenſtand. Er iſt das Erſchaffen der Welt; in ihm hat Alles ſeine beſtimmte Form gegeneinander, und dieß macht die Subſtanz der Dinge aus. Indem drittens die Subſtantialität, das Bleiben im Denkenden die Beſtimmtheit iſt: ſo iſt ſein Erzeugen oder das Ausfließen aller Dinge aus ihm der Art, daß er von Allem erfüllt bleibt, oder Alles unmittelbar ebenſo aufzehrt. Er iſt das Aufheben dieſer Unterſchiede, oder das Uebergehen von einem zum andern; er denkt ſich eben ſo, oder iſt ſich ſo Gegenſtand. Dieß iſt die Veränderung; ſo hat das Denken die drei Principien an ihm. Inſofern der νοῦς ſich ſelbſt als ſich verändernd, aber in dieſer

[1] Plot. Ennead. IV, l. 3, c. 17.

Veränderung auch einfach bei ſich bleibend denkt, denkt er das Leben überhaupt; und dieß, daß er ſeine Momente ſich ſo als ſeyenden Gegenſatz ſetzt, iſt das wahrhafte, lebendige Univerſum. Dieſes Sichumwenden des Herausfließens aus ſich ſelbſt, dieſes Denken ſeiner iſt die ewige Erſchaffung der Welt.[1] Es erhellt, daß in dieſen Plotiniſchen Gedanken das Andersſeyn, das Fremde aufgehoben iſt; die exiſtirenden Dinge ſind an ſich Begriffe. Der göttliche Verſtand iſt ihr Denken, und ihre Exiſtenz iſt nichts Anderes, als ſelbſt dieſes ihr Gedachtſeyn im göttlichen Verſtande; ſie ſind Momente des Denkens, und eben dadurch des Seyns. Plotin unterſcheidet alſo im νοῦς das Denken (νοῦς), das Gedachte (νοητόν), und den Gedanken (νόησις), ſo daß der νοῦς Eins und zugleich Alles iſt; der Gedanke iſt aber die Einheit der Unterſchiedenen.[2] Wir würden den Gedanken nicht ſowohl die Einheit, ſondern mehr das Product nennen; doch auch der Gedanke, d. i. das Subject, ſchwingt ſich zu Gott auf. Der Unterſchied des Denkens gegen einen äußerlichen Gott fällt dabei freilich hinweg; deßwegen klagt man die Neuplatoniker eben der Schwärmerei an, und ſie ſelbſt bringen in der That wunderliche Dinge vor.

α. Näher beſchreibt nun Plotin das dritte Princip, die Seele: „Der νοῦς, wie er iſt, ſo iſt er ewig auf dieſelbige Weiſe in Thätigkeit. Die Bewegung zu ihm und um ihn iſt das Thun der Seele. Die Vernunft (λόγος), die von ihm zur Seele geht, macht die Seele denkend, nichts zwiſchen ihnen ſetzend. Das Denken (νοῦς) iſt nicht ein Mehreres; das Denken iſt einfach, und Denken, daß es denkt. Der wahrhafte νοῦς (nicht unſerer, wie er z. B. in der Begierde iſt) denkt in den Gedanken, und ſein Gedachtes iſt nicht außer ihm; ſondern er ſelbſt iſt ſein Gedachtes, hat nothwendig im Gedanken ſich ſelbſt und ſieht ſich ſelbſt: und ſieht ſich ſelbſt nicht nicht-denkend, ſondern denkend. Unſere Seele iſt zum Theil

[1] Plot. Ennead. V, l. 1, c. 7; l. 2, c. 1—2; l. 6, c. 4; VI, l. 2, c. 22.

[2] Plot. Ennead. V, l. 3, c. 5: ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.

im Ewigen" (Lichte), „ein Theil der allgemeinen Seele; dieſe ſelbſt iſt zum Theil im Ewigen, und fließt von da aus, im Anſchauen ihrer ſelbſt bleibend, nicht berichtigend aus Abſicht. Die Ausſchmückung des Ganzen giebt jedem Körperlichen, was es vermag nach ſeiner Beſtimmung und Natur auszuführen, wie Feuer in der Mitte Alles um ſich her erwärmt. Das Eine ſollte nicht einſam ſeyn, denn ſo wäre Alles verborgen und hätte keine Geſtalt an ihm; und es wäre nichts von dem, was iſt, wenn Jenes in ſich ſelbſt ſtände: und es wäre nicht die Menge der Seyenden, die vom Eins erzeugt ſind, wenn die nicht das Hervorgehen erhalten hätten, die die Ordnung der Seelen bekommen haben. Ebenſo mußten nicht allein Seelen ſeyn, als ob das durch ſie Erzeugte nicht erſcheinen ſollte; denn jeder Natur iſt dieß inwohnend, etwas nach ihr zu machen und ins Licht zu ſetzen, wie der Saame aus einem ungetheilten Anfang. Nichts verhindert, daß Allem von der Natur des Guten mitgetheilt werde."[1] Plotin läßt das Körperliche, Sinnliche gleichſam auf der Seite liegen, und hat kein Intereſſe, es zu erklären, ſondern will nur immer davon reinigen, damit die allgemeine Seele und unſere Seele nicht gefährdet werde.

β. Ferner ſpricht Plotin aber auch vom Princip der ſinnlichen Welt, welches die Materie iſt, und womit der Urſprung des Böſen zuſammenhängt. Ueber dieſe Materie philoſophirt er viel: Die Materie iſt das Nichtſeyende (οὐκ ὄν), das ein Bild des Seyenden an ihm hat. Die Dinge ſind verſchieden durch ihre reine Form, die ſie unterſcheidende Differenz; das Allgemeine der Differenz iſt das Negative, und dieß iſt die Materie. Wie die erſte abſolute Einheit das Seyn iſt, ſo iſt dieſe Einheit des Gegenſtändlichen das rein Negative; ſie iſt ohne alle Prädicate und Eigenſchaften, ohne Figur u. ſ. f. Sie iſt ſo ſelbſt ein Gedanke, reiner Begriff, und zwar der Begriff der reinen Unbeſtimmtheit; oder ſie iſt die allgemeine Möglichkeit ohne Energie. Plotin

[1] Plot. Ennead. II, l. 9, c. 1—3, 6.

beſchreibt dieſe reine Möglichkeit ſehr gut, und beſtimmt ſie als das negative Princip. Er ſagt: „Das Erz iſt nur der Möglichkeit nach eine Bildſäule; in dem, was nicht bleibend iſt, war ſo das Mögliche ein ganz Anderes. Wenn aber der Grammatiker der Möglichkeit nach es auch der Wirklichkeit nach wird, ſo iſt hier das Mögliche daſſelbe mit dem Wirklichen. Der Unwiſſende iſt es beziehungsweiſe (*κατὰ συμβεβηκός*); und nicht inſofern er unwiſſend, iſt er ein Wiſſender der Möglichkeit nach. Die Seele, die für ſich iſt, erhält das, was ſie der Möglichkeit nach war, auch inſofern ſie wiſſend iſt. Es wäre nicht unpaſſend, die Energie, inſofern ſie der Energie nach und nicht bloß der Möglichkeit nach iſt, Form und Idee zu nennen: nicht ſchlechthin Energie, ſondern Energie von etwas Beſtimmtem. Denn wir können eine andere Energie vielleicht eigentlicher ſo benennen, nämlich die entgegengeſetzt iſt der in die Wirklichkeit führenden Möglichkeit; denn das Mögliche hat das von einem Andern, der Wirklichkeit nach zu ſeyn. Durch die Möglichkeit aber hat das Mögliche auch an ihm ſelbſt die Wirklichkeit, wie die Fertigkeit und die ſich darauf beziehende Thätigkeit die Tapferkeit und das tapfere Handeln. Wenn in dem Gedachten (*ἐν τοῖς νοητοῖς*[1]) keine Materie iſt, — als welche das iſt, was der Möglichkeit nach iſt, — und kein Solches wird, das noch nicht iſt, noch ein in Anderes ſich Veränderndes, noch ein Solches, das als bleibend ein Anderes erzeugt, oder aus ſich heraustretend dem Andern ſtatt ſeiner zu ſeyn erlaubt: dann iſt da kein bloß Mögliches, ſondern das Seyende, das Ewigkeit und keine Zeit hat. Sollte die Materie da als Form ſeyn, wie auch die Seele, obgleich eine Form, für Anderes Materie iſt? Die Materie iſt aber überhaupt nicht der Wirklichkeit nach; ſie iſt das der Möglichkeit nach Seyende. Ihr Seyn iſt nur ein Werden Verkündendes; ſo daß ihr Seyn ſich

[1] Wollten wir überſetzen: „in der intelligibeln Welt," ſo wäre dieß ein ſchiefer Ausdruck; denn nirgends ſteht „Welt." Auch „intelligible Dinge" dürfen wir nicht ſagen, als ob es noch eine andere Art von Dingen gäbe; ſolche Unterſcheidungen und Beſtimmungen kommen gar nicht vor.

ſtets in das verkehrt, was ſeyn wird. Das, was der Möglichkeit nach iſt, iſt nun nicht Etwas, ſondern Alles;" erſt die Energie iſt beſtimmt. „Die Materie bleibt mithin immer ſich neigend zu Anderem, die Möglichkeit für das Folgende; ſie iſt zurückgelaſſen als ein ſchwaches und trübes Bild, das nicht formirbar iſt. Iſt ſie nun der Wirklichkeit nach Bild? Alſo der Wirklichkeit nach Lüge? Dieß iſt daſſelbe, als wahrhafte Lüge, dieß iſt das wahrhaft Nichtſeyende;" ſie iſt ein Unwahres durch die Energie. „Das iſt alſo nicht der Wirklichkeit nach ein Seyendes, das ſein Wahres in dem Nichtſeyenden hat;" es iſt in Wahrheit nicht, denn „in dem Nichtſeyn hat es ſein Seyn. Wenn man dem Falſchen ſein Falſches nimmt, ſo nimmt man ihm alle Weſenheit, die es hatte. Ebenſo wenn Du in dasjenige, was ſein Seyn und ſein Weſen in der Möglichkeit hat, die Wirklichkeit einführſt: ſo zerſtörſt Du die Urſache ſeiner Subſtanz (ὑποστάσεως), weil ihm das Seyn in der Möglichkeit beſtand. Will man alſo die Materie unverſehrt bewahren, ſo muß man ſie als Materie bewahren; man muß daher, wie es ſcheint, ſagen, daß ſie nur der Möglichkeit nach ſey, damit ſie bleibe, was ſie iſt."[1]

Hiernach beſtimmt Plotin (Ennead. III, l. 6, c. 7—8) ſie alſo: „Die Materie iſt ein wahres Nichtſeyn, als das ſich ſelbſt aufhebende Bewegen: die abſolute Unruhe, aber dieſe ſelbſt ruhend, — das Entgegengeſetzte an ſich ſelbſt; ſie iſt das Große, das klein, das Kleine, das groß iſt, das Mehr, das weniger, das Weniger, das mehr iſt. Auf die eine Weiſe beſtimmt, iſt ſie vielmehr das Gegentheil: nämlich angeſchaut, geſetzt, iſt ſie nicht geſetzt, entflohen; oder nicht geſetzt, iſt ſie geſetzt, — das ſchlechthin Trügliche." Die Materie ſelbſt iſt deßwegen unvergänglich, ſie kann in Nichts übergehen. Die Idee der Veränderung ſelbſt iſt das Unvergängliche; aber was in dieſer Idee befangen iſt, iſt veränderlich. Dieſe Materie iſt indeſſen nicht ohne Form; und wir haben geſehen, daß der Verſtand zu ſeinem Gegenſtande ſich auf

[1] Plot. Ennead. II, l. 4, c. 4, 12—15; l. 5, c. 2—5.

eine dritte Weiſe verhält, nämlich als Unterſchiede beziehend. Da nun dieſe Beziehung und Veränderung, dieſer Uebergang das Leben des Univerſums, die allgemeine Seele deſſelben iſt: ſo iſt ihr Seyn ebenſo nicht eine Veränderung, die im Verſtande vorgeht; ſondern ihr Seyn iſt ihr unmittelbares Gedachtſeyn durch ihn.

γ. Auch das Böſe, dem Guten gegenüber, fängt jetzt an, Gegenſtand der Betrachtung zu ſeyn, wie denn die Frage nach dem Urſprung des Böſen das Bewußtſeyn des Menſchen überhaupt intereſſiren muß. Das Negative gegen das Denken haben dieſe Alexandriner als die Materie geſetzt; indem dann aber das Bewußtſeyn des concreten Geiſtes eingetreten iſt, ſo wird auch das abſtracte Negative in dieſer concreten Weiſe aufgefaßt als innerhalb des Geiſtes ſelbſt, alſo als das geiſtig Negative. Plotin betrachtet dieß Böſe vielfach; aber die denkende Betrachtung über dieſen Punkt geht noch nicht weit. Im Allgemeinen herrſchen nun dieſe Vorſtellungen: „Das Gute iſt der *νοῦς*, aber nicht wie wir den Verſtand zu nehmen pflegen, der aus einer Vorausſetzung ſich erfüllt, und das verſteht, was ihm geſagt wird, der ſchließt, und aus dem, was folgt, die Theorie macht, und aus der Folge, was iſt, erkennt, — als ein Solcher, der es vorher nicht hatte, ſondern vor ſeiner Erkenntniß leer war, ob er gleich Verſtand. Sondern jener *νοῦς* enthält Alles in ſich, iſt Alles und wohnt bei ſich; er hat Alles, indem er es nicht hat," weil es ideell in ihm iſt. „Nicht aber beſitzt er es in dem Sinne, wie man Etwas, das man beſitzt, als etwas Anderes oder Fremdes anſieht; ſondern was er beſitzt, iſt nicht von ihm unterſchieden. Denn er iſt ganz ein Jedes und überall Alles und nicht gemiſcht, ſondern wiederum an und für ſich. Was deſſelben theilhaftig iſt, iſt nicht theilhaftig des Alles zugleich, ſondern theilhaftig, ſo weit es kann. Der *νοῦς* iſt die erſte Energie und die erſte Subſtanz der Seele, die um jenen thätig iſt. Die außerhalb um ihn kreiſende Seele, ihn betrachtend und inwendig in ihm ſehend, ſchaut Gott durch denſelben; und dieß iſt das übelloſe und ſelige Leben der Götter," — inſofern die Intelligenz,

die aus ſich herausgeht, in ihrem Unterſchiede nur mit ſich zu thun hat, und in ihrer göttlichen Einheit bleibt. „Wenn es dabei ſtehen bliebe, würde kein Uebel ſeyn. Aber es ſind erſte Güter und zweite und dritte, alle um den König von Allem; und Dieſer iſt der Urheber von allem Guten und Alles iſt das Seinige, und die zweiten kreiſen um das Zweite und die dritten um das Dritte. Iſt dieß nun das Seyende und das noch über das Seyn Erhabene, ſo iſt das Böſe nicht im Seyenden, noch in dem über das Seyn Erhabenen; denn dieß iſt das Gute. Es bleibt alſo nur übrig, daß das Böſe, wenn es iſt, in dem Nichtſeyenden iſt, wie eine Form des Nichtſeyenden, — das Nichtſeyende aber nicht als gänzlich nicht ſeyend, ſondern nur als ein Anderes des Seyenden.“ Das Böſe iſt kein abſolutes, von Gott unabhängiges Princip, wie bei den Manichäern. „Es iſt nicht ein Nichtſeyendes, wie Bewegung und Ruhe am Seyenden, ſondern wie ein Bild des Seyenden, oder auch noch in ſtärkerem Grade nicht ſeyend; es iſt das ſinnliche Univerſum.“[1] Das Böſe hat ſo ſeine Wurzel im Nichtſeyn.

Im achten Buch der erſten Enneade ſagt Plotin (c. 9, 3, 4, 7): „Wie wird aber das Böſe erkannt? Inſofern das Denken ſich von ſich abkehrt, entſteht die Materie; ſie iſt nur durch die Abſtraction des Andern. Was zurückbleibt, wenn wir die Ideen hinwegnehmen, ſagen wir, iſt die Materie; der Gedanke wird daher ein Anderes, ein Nichtgedanke, indem er es wagt, ſich auf das zu richten, was nicht das Seinige iſt. Wie das Auge ſich vom Lichte wegwendend, um die Finſterniß zu ſehen, mit dem es ſie nicht ſieht — eben dieß iſt ein Sehen, das Nichtſehen iſt —: ſo der Gedanke leidet das Entgegengeſetzte deſſen, was er iſt, damit er das ihm Entgegengeſetzte ſehe.“ Dieß abſtracte Andere iſt eben die Materie, und auch das Böſe; das Sehen des Maaßloſen iſt eben ein Nichtſehen. „Das Sinnliche in Beziehung auf das Maaß, oder das Begrenzte, iſt das Maaßloſe, das Grenzenloſe, das Unbeſtimmte, Nichtruhende, Unerſättliche, ſchlechthin Be-

[1] Plot. Ennead. I, l. 8, c. 2–3.

dürftige; ſolches iſt ihm nicht Accidenz, ſondern ſeine Subſtanz." Es iſt immer auf das Werden gerichtet; man kann nicht ſagen, daß es iſt, ſondern nur, daß es immer ſeyn wird. „Die Seele zum *νοῦς* gerichtet iſt rein, hält die Materie ab, und alles Unbeſtimmte und Maaßloſe. Warum iſt denn aber, wenn das Gute iſt, auch das Böſe nothwendig? Weil die Materie in dem Ganzen ſeyn muß, weil aus Entgegengeſetzten nothwendig das Ganze beſteht. Es wäre nicht, wenn die Materie nicht wäre; die Natur der Welt iſt gemiſcht aus *νοῦς* und Nothwendigkeit. Bei den Göttern ſeyn, heißt im Gedachten ſeyn; denn ſie ſind unſterblich. Wir können des Böſen Nothwendigkeit auch ſo faſſen: Da das Gute nicht allein ſeyn kann, ſo iſt die Materie nothwendig dem Herausgehen eine Gegenlage gegen daſſelbe. Oder man könnte auch ſo ſagen, das Aeußerſte durch das ſtete Herabgehen und den Abfall, und über das hinaus nichts mehr werden könne, ſey das Böſe; nothwendig ſey aber Etwas nach dem Erſten, ſo daß auch das Aeußerſte. Das iſt aber die Materie, nichts mehr von ihm habend; und das iſt die Nothwendigkeit des Böſen."

Bei Plotin iſt auch, wie bei Pythagoras, die Hinführung der Seele zur Tugend eine Hauptſeite. Plotin hat daher häufig, beſonders im neunten Buch der zweiten Enneade (c. 15), die Gnoſtiker getadelt, daß „ſie gar nicht von der Tugend und dem Guten ſprechen: nicht davon, wie ſie erworben wird, noch wie die Seele gebildet und gereinigt werden ſoll. Denn zu ſagen,[1] Schaue auf Gott, damit wird nichts gefördert; ſondern man muß auch zeigen, wie das bewirkt werde, den Menſchen zu dieſem Sehen zu bringen. Denn was hindert, könnte man fragen, daß Einer ſchaut, dabei aber doch ſich keiner Luſt enthält, und ſich vom Zorn hinreißen läßt? Die Tugend, die auf einen letzten Endzweck geht und in der Seele inwohnt mit Weisheit, zeigt Gott; ohne die wahre Tugend aber iſt Gott ein bloßes Wort."

[1] Statt *δεῖ* in dem Satze: *οὐ γὰρ δεῖ τὸ εἰπεῖν*, iſt wohl *δή* oder etwas dergleichen zu leſen.

Die Gnoſtiker machen das Geiſtige, Intellectuelle zum allein Wahrhaften; gegen dieſe bloße Intellectualität erklärt ſich nun Plotin beſtimmt, und hält feſt als weſentlich den Zuſammenhang des Intelligiblen mit dem Wirklichen. Plotin ehrte die heidniſchen Götter, indem er ihnen einen tiefen Sinn und eine tiefe Wirkſamkeit unterlegte. Er ſagt in derſelben Abhandlung (c. 16): „Nicht, die Welt und die Götter in ihr und das andere Schöne verachten, iſt es, wodurch man gut wird. Der Böſe verachtet die Götter, und iſt erſt dann recht böſe, wenn er dieß vollbracht hat. Die vorgegebene Verehrung der Gnoſtiker für die intelligiblen Götter (*νοητοὺς θεούς*) hat nichts Entſprechendes (*ἀσυμπαθὴς ἂν γένοιτο*):" d. h. es iſt keine Harmonie in den Gedanken und der wirklichen Welt, wenn man nur beim Gedachten ſtehen bleibt. „Wer Etwas liebt, der liebt auch alles demſelben Verwandte, alſo auch die Kinder des Vaters, welchen er liebt. Jede Seele iſt deſſen Tochter. Die Seelen aber in den himmliſchen Sphären ſind intelligibler und beſſer und dem Höhern noch viel mehr verwandt, als die unſrigen. Denn wie ſollte dieſe wirkliche Welt abgeſchnitten ſeyn von Jenem? Die das mit Jenem Verwandte verachten, kennen Jenes nicht, als nur mit Worten. Wie ſollte es fromm ſeyn, daß die göttliche Vorſehung (*πρόνοια*) nicht gelange zu dem Hieſigen? Warum iſt Gott nicht auch hier? Denn woher ſollte er erkennen, daß das Dieſſeitige hier iſt? Er wohnt alſo Allem bei, und iſt in dieſer Welt, auf welche Weiſe es auch ſey, ſo daß die Welt an ihm Theil hat. Wenn er von der Welt entfernt iſt, ſo iſt er es auch von uns; und ihr könntet nichts über ihn und ſeine Erzeugniſſe ſagen. Auch dieſe Welt hat von ihm, und iſt nicht verlaſſen von ihm, noch wird es je ſeyn. Denn das Ganze iſt noch viel mehr als der Theil des Göttlichen theilhaftig, und noch viel mehr jene Weltſeele. Dieß beweiſen das Seyn und das Vernünftigſeyn der Welt."

Dieß macht die Haupt-Idee des Plotiniſchen Intellectualismus aus, die allgemeinen Vorſtellungen, worauf das Specielle

zurückgeführt wird; dieſe Zurückführungen ſind aber oft bildlich. Was alſo daran zu vermiſſen iſt, iſt erſtens, wie ſchon bemerkt, der Begriff. Entzweiung, Emanation, Ausfließen oder Hervorgehen, Hervortreten, Herausfallen ſind Worte, die auch in neuern Zeiten viel herhalten mußten, in der That aber nichts ſagen. Der Skepticismus und Dogmatismus, als Bewußtſeyn, Erkennen, ſetzt den Gegenſatz von Subjectivität und Objectivität. Plotin hat ihn weggeworfen, ſich in die höchſte Region geſchwungen, in das Ariſtoteliſche Denken des Denkens; er hat viel mehr vom Ariſtoteles, als vom Plato, und iſt dabei nicht dialektiſch, weder aus ſich ſelbſt herausgehend, noch als Bewußtſeyn aus ſich ſelbſt in ſich zurückgehend. Damit hängt zweitens zuſammen, daß nun das weitere Herabſteigen, Theils zur Natur, Theils zum erſcheinenden Bewußtſeyn, wenn auch als Wirkung der höhern Seele ausgeſprochen, doch viele Willkühr enthält, und ohne Nothwendigkeit des Begriffs iſt, indem, was in Begriffen beſtimmt ſeyn ſollte, in bunten Bildern, in der Form einer Wirklichkeit ausgedrückt iſt; was wenigſtens ein unnützer und ungemäßer Ausdruck iſt. Ich führe nur Ein Beiſpiel an: Unſere Seele gehöre nicht der Verſtandeswelt allein an, wo ſie vollkommen, ſelig ohne allen Mangel war; nur ihre Denkkraft gehöre dem erſten Verſtande. Ihr Bewegungsvermögen, oder ſie als Leben, floß aus der verſtändigen Weltſeele, das Empfinden aber aus der Seele der empfundenen Welt. Nämlich Plotin ſetzt die erſte Weltſeele als unmittelbare Wirkſamkeit des Verſtandes, der ſich gegenſtändlich iſt: ſie ſey die reine Seele über der ſublunariſchen Gegend, und wohne in dem oberen Himmel der Firſterne. Dieſe erzeuge; es fließe aus ihr wieder eine ganz ſinnliche Seele. Das Verlangen der einzelnen, beſondern, von dem Ganzen getrennten Seele gebe ihr einen Körper; dieſen erhalte ſie in der oberen Region des Himmels. Mit dieſem Körper erhalte ſie Phantaſie und Gedächtniß. Endlich begebe ſie ſich zur Seele der Sinnenwelt; und von dieſer bekomme

ſie Empfindung, Begierden und das vegetativ ſich erhaltende Leben.[1]

Dieſen Abfall, dieſes weitere Körperlichwerden der Seele beſchreiben Nachfolger des Plotin ſo, daß ſie aus der Milchſtraße und dem Thierkreiſe in die weiter unten ſich befindlichen Planetenkreiſe herabſinkt und in jedem neue Vermögen erhält und in jedem auch dieſe Kräfte zu üben anfängt: Im Saturn zuerſt kommt die Seele zum Vermögen, über Dinge Schlüſſe zu machen; in Jupiter empfängt ſie die Kraft der Wirkſamkeit des Willens; in Mars Neigungen und Triebe; in der Sonne Empfindung, Meinung und Einbildung; in der Venus ſinnliche, aufs Einzelne gehende Begierden; im Monde endlich die Zeugungskraft.[2] Auf ſolche Weiſe macht Plotin ſelbſt, was er als intelligible Momente nach einer Seite angiebt, auch für das Geiſtige zu einer ſeyenden beſondern Exiſtenz. Die Seele, die nur begehrt, iſt das Thier: die nur vegetirt, nur das Vermögen zu zeugen hat, die Pflanze. Aber Jenes ſind nicht beſondere Zuſtände des Geiſtes, außerhalb des allgemeinen Geiſtes, in des Weltgeiſtes beſondern Stufen ſeines Selbſtbewußtſeyns über ſich; und der Saturn und Jupiter haben damit weiter nichts zu thun. Wenn ſie in ihrer Potenz als Momente der Seele ausgeſprochen werden, ſo iſt dieß um nichts beſſer, als wenn ſie jetzt jeder ein beſonderes Metall ausdrücken ſollen. Wie Saturn das Blei, Jupiter das Zinn u. ſ. ſ. ausdrückt, ſo Saturn auch das Schließen, Jupiter den Willen u. ſ. w. Allerdings iſt es leichter zu ſagen, Saturn entſpreche dem Blei u. ſ. ſ., er ſey das Schließen, oder er repräſentire das Blei, das Schließen, oder wie man will, ſtatt ſeinen Begriff, ſein Weſen auszuſprechen; Jenes iſt eine Vergleichung mit einem ebenſo nicht Begriffenen, ſondern mit einem ſinnlichen Dinge, das aus der Luft, oder

[1] Buhle: Lehrb. d. Geſch. d. Phil. Th. IV, S. 418—419; Tiedemann: Geiſt d. ſpec. Phil. Bd. III, S. 421—423; cf. Plotini Ennead. IV, l. 3 et 8 passim.

[2] Buhle: Lehrb. d. Geſch. d. Phil. Th. IV, S. 419—420.

vielmehr vom Boden zunächſt aufgegriffen iſt. Solche Vorſtellungen ſind ſchief und falſch; denn wenn man ſagt, dieß ſey Blei, ſo meint man damit das Weſen oder das Anſich des Blei, zu dem die Seele komme: dieſes iſt aber nicht mehr das ſinnliche Seyn, was eben Blei genannt wird, noch hat für die Seele dieß Moment eines ſolchen Zuſtands eine Wirklichkeit.

3. Porphyr und Jamblich.

Berühmte Schüler Plotins ſind Porphyr und Jamblich, deren ſchon (Th. I, S. 215) als Biographen des Pythagoras erwähnt worden; Erſterer, ein Syrier, ſtarb 304: Letzterer, ebenfalls aus Syrien, im Jahre 333.[1] Von Porphyrius haben wir unter Anderem auch noch eine „Einleitung" in das Organon des Ariſtoteles über Gattungen, Arten, Urtheile, worin die Logik deſſelben nach ihren Haupt-Momenten vorgetragen wird: eine Schrift, die übrigens zu allen Zeiten das Lehrbuch für den Vortrag der Ariſtoteliſchen Logik, und eine Quelle geweſen iſt, woraus man die Form derſelben geſchöpft hat; und unſere gewöhnlichen Lehrbücher der Logik enthalten wenig mehr, als ſich in dieſer Einleitung befindet. Porphyr's Bemühungen um die Logik zeigen, daß ein beſtimmtes Denken mehr in die Neuplatoniker hereingekommen; dieß iſt aber etwas ſehr Verſtändiges, Formelles. Es tritt alſo hier das Eigenthümliche ein, daß ſich ſo bei den Neuplatonikern die Verſtandes-Logik, die ganz empiriſche Behandlung der Wiſſenſchaften mit der ganz ſpeculativen Idee, und in Rückſicht aufs Praktiſche mit dem Glauben an Theurgie, dem Wunderbaren und Sonderbaren vereinigt findet: wie Porphyr denn in ſeiner Lebensbeſchreibung Plotins dieſen auch als einen Wundermann beſchreibt, was wir indeſſen der Literatur überlaſſen müſſen.

Mehr Trübheit und Verworrenheit zeigt Jamblich, der zwar ein ſehr hochgeachteter Lehrer ſeiner Zeit war, ſo daß er ſogar den Namen eines göttlichen Lehrers erhielt; aber ſeine phi-

[1] Brucker: Hist. crit. phil. T. II, p. 248, 268.

loſophiſchen Schriften ſind eine Compilation ohne viele Eigenthümlichkeit, und ſeine Lebensbeſchreibung des Pythagoras macht ſeinem Verſtande eben keine große Ehre. In der Pythagoreiſchen Philoſophie war es ebenſo, daß die Neuplatoniker viel ſuchten, und beſonders die Form der Zahlenbeſtimmung derſelben wiedererweckten. In Jamblich ſinkt der Gedanke zur Einbildungskraft, das intellectuelle Univerſum zu einem Reiche von Dämonen und Engeln mit einer Klaſſification derſelben, und die Speculation zur Weiſe der Magie herab. Die Neuplatoniker nannten dieß Theurgie (θεουργία); denn im Wunder iſt die Speculation, die göttliche Idee, gleichſam unmittelbar in Berührung mit der Wirklichkeit gebracht, nicht auf eine allgemeine Weiſe geſetzt. Von der Schrift De mysteriis Aegyptiorum weiß man nicht gewiß, ob ſie von Jamblich herrührt; Proklus ſpäter macht viel Aufhebens von ihm, und bezeugt, ſeine Haupt-Idee ihm ſchuldig zu ſeyn.[1]

4. Proklus.

Wichtiger iſt Proklus, ein ſpäterer Neuplatoniker, der noch zu erwähnen; er ward 412 zu Konſtantinopel geboren und ſtarb zu Athen 485, ſtudirte und lebte auch vornehmlich in Athen bei Plutarch. Sein Leben iſt von Marinus in demſelben Styl beſchrieben, wie das der ſchon oben Genannten. Hiernach waren ſeine Aeltern aus Xanthus in Lycien in Kleinaſien; und da Apollo und Minerva die Schutzgottheiten dieſer Stadt waren, ſo verehrte er ſie dankbar: und ſie ſelber würdigten ihn, als ihren Liebling, beſonderer Rückſichten und perſönlicher Erſcheinungen, wie er denn von Apoll durch Berührung ſeines Kopfes in einer Krankheit geheilt, von Minerva aber aufgefordert wurde, nach Athen zu gehen. Zuerſt ging er nach Alexandria, Rhetorik und Philoſophie zu ſtudiren, dann nach Athen, bei Plutarch und Syrian, den Platonikern. Hier ſtudirte er zuerſt Ariſtoteliſche, dann

[1] cf. Procli Theol. Plat. III, p. 140.

Platoniſche Philoſophie. Vornehmlich weihte ihn die Tochter des Plutarch, die Asklepigenia, in das Innerſte der Philoſophie ein, die, wie Marinus verſichert, die einzige zu Proklus Zeiten war, welche die ihr von ihrem Vater überlieferte Kenntniß von den großen Orgien und der ganzen theurgiſchen Wiſſenſchaft bewahrte. Proklus hat Alles ſtudirt, was zu den Myſterien gehört, die Orphiſchen Gedichte, die Schriften des Hermes, und die religiöſen Anſtalten jeder Art; ſo daß er, wohin er auch kam, die Ceremonien des heidniſchen Gottesdienſtes beſſer verſtand, als die bei denſelben beſonders angeſtellten Prieſter. Proklus ſoll ſich in alle heidniſche Myſterien haben einweihen laſſen. Er feierte ſelbſt alle religiöſen Feſte und Handlungen der verſchiedenſten Nationen; ſelbſt den Aegyptiſchen Gottesdienſt kannte er, beobachtete auch die Reinigungs- und Feiertage der Aegypter, und gewiſſe Faſttage brachte er mit Beten und Hymnen zu. Proklus hat ſelbſt viele Hymnen verfertigt, von denen wir noch einige ſehr ſchöne übrig haben, auf bekannte, auch auf ganz beſondere Local-Gottheiten. Daß er — „der gottesfürchtigſte Mann" — ſich mit ſo vielen Religionen abgegeben hat, darüber ſagt er ſelbſt: „Einem Philoſophen gebühre es nicht, Diener der Culte (*θεραπευτὴν*) Einer Stadt oder des bei Einigen einheimiſchen zu ſeyn, ſondern allgemein der Hierophant der ganzen Welt." Orpheus hielt er für den Urheber aller Griechiſchen Theologie; und legte beſonders großen Werth auf Orphiſche und Chaldäiſche Orakel. In Athen hat er gelehrt. Natürlich erzählt nun ſein Biograph, Marin, auch von ihm die größeſten Wunder, daß er Regen vom Himmel herbeigeführt und große Hitze gemäßigt, daß er Erdbeben geſtillt und Krankheiten geheilt und Göttererſcheinungen geſehen habe.[1]

Proklus führte ein äußerſt gelehrtthätiges Leben; er war ein tiefer ſpeculativer Mann, und beſaß den größten Umfang von

[1] **Brucker**: Hist. cr. phil. T. II, p. 320; Tennemann, Bd. VI, S. 284—289; **Marinus**: Vita Procli, passim (praem. Theol. Plat.).

Kenntniſſen. Auch bei ihm, wie bei Plotin, muß man ſich wundern über den Gegenſatz der Einſicht ſolcher Philoſophen, und deſſen, was die Schüler dann in den Lebensbeſchreibungen angeben, da von den Wunderdingen der Lebensbeſchreiber ſich wenig Spuren in den Werken der Männer ſelbſt finden. Proklus hat viele Schriften hinterlaſſen, von denen wir noch viele haben; auch mehrere mathematiſche Schriften, z. B. Ueber die Kugel, beſitzen wir von ihm. Seine philoſophiſchen Werke ſind beſonders Commentare über Plato's Dialoge, von denen verſchiedene zu verſchiedenen Zeiten herausgegeben worden ſind, und der zum Timäus beſonders berühmt war. Mehrere aber waren nur in Manuſcripten vorhanden, aus denen Couſin in Paris die Commentare zum Alcibiades (Vol. II —III) und zum Parmenides (Vol. IV—VI) zum erſten Male herausgegeben hat. Der erſte Band in der Couſin'ſchen Ausgabe enthält einige nur noch lateiniſch vorhandene Schriften des Proklus Ueber die Freiheit, die Vorſehung und das Böſe. Beſonders abgedruckte Bücher ſind Proklus Hauptſchriften: Die Platoniſche Theologie (*εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν*) und ſeine philoſophiſchen Elemente (*στοιχείωσις θεολογική*); dieſe letztere kleine Schrift hat Kreuzer wieder neu abdrucken laſſen, wie auch einige von jenen Commentaren.

Proklus lebte gleichſam im Gottesdienſte der Wiſſenſchaft. Es iſt ein großer Tiefſinn in ihm nicht zu verkennen, und größere Ausführung und Klarheit, als bei Plotin: ſo wie die wiſſenſchaftliche Entwickelung gewonnen hat, und im Ganzen eine vortreffliche Diction ſich findet. Seine Philoſophie hat, wie die Plotiniſche, die Form, eine Commentation des Plato zu ſeyn; „Ueber die Theologie Plato's" iſt ſein intereſſanteſtes Werk in dieſer Rückſicht. Die Haupt-Ideen ſeiner Philoſophie ſind leicht aus dieſer Schrift zu erkennen; und ſie hat beſonders daher viele Schwierigkeiten, weil darin die heidniſchen Götter betrachtet und philoſophiſche Bedeutungen von ihnen eruirt werden. Dadurch aber unterſcheidet er ſich ganz beſonders von Plotin, daß bei ihm

die Neuplatoniſche Philoſophie wenigſtens ſchon zu einer ſyſtematiſchern Anordnung im Ganzen und ausgebildetern Form gekommen iſt; ſo daß ſich in ſeiner Platoniſchen Theologie beſonders (ſo ſehr auch das Werk dialektiſch iſt) ein beſtimmteres Fortſchreiten und Unterſcheiden der Sphären in der Idee findet, was bei Plotin weniger der Fall iſt. Seine Philoſophie iſt ein Intellectualſyſtem; wir wollen ſehen, wie wir damit zurecht kommen. Seine Darſtellung iſt nicht vollkommen deutlich, ſondern hat noch vieles Mangelhafte.

Proklus weicht zuerſt von Plotin darin ab, daß er nicht das Seyn zum Princip oder rein abſtracten Momente macht, ſondern von der Einheit anfängt, und das Seyn oder Subſiſtiren erſt als das Dritte begreift; ſo hat Alles bei ihm eine viel concretere Geſtalt. Die Selbſtentwickelung dieſer Einheit aber wird bei Proklus nicht eben mehr zur Nothwendigkeit des Begriffs gemacht, als bei Plotin; dieß müſſen wir ein für allemal aufgeben, den Begriff der Entzweiung hier zu ſuchen. Proklus (Theol. Plat. II, p. 95) ſagt: „Das Eine iſt an ſich unausſprechlich und unerkennbar; aber es wird aus ſeinem Hervorgehen und Inſichzurückgehen aufgefaßt." Proklus beſtimmt ebendaſelbſt (p. 107—108) dieſe Selbſtentzweiung, die nächſte Beſtimmung der Einheit, als ein Hervorbringen (*παράγειν*), ein Hervorgehen (*πρόοδος*), auch als ein Darſtellen oder Zeigen. Das Verhältniß der Einheit, welche hervorbringt, zum Unterſchiede iſt aber nicht ein Herausgehen aus ſich; denn ein Herausgehen wäre eine Veränderung, und ſo wäre die Einheit als nicht mehr ſich ſelbſt gleich geſetzt. Die Einheit leidet daher auch durch ihr Hervorbringen keine Abnahme oder Verringerung; denn ſie iſt das Denken, das keine Abnahme durch Erzeugung eines beſtimmten Gedankens erleidet, ſondern daſſelbe bleibt, und das Hervorgebrachte auch in ſich erhält.[1] Inſofern wird der Begriff eigentlich nicht mehr, als bei Plotin deutlich.

[1] Procli Institutionis theologicae c. 26.

Was den Proklus auszeichnet, iſt ſein tieferes Studiren der Platoniſchen Dialektik; ſo beſchäftigt er ſich in ſeiner Platoniſchen Theologie mit der ſcharfſinnigſten und weitläufigſten Dialektik des Einen. Es iſt ihm nothwendig, das Viele als Eins und das Eins als Vieles zu zeigen: die Formen, die das Eins annimmt, darzulegen. Aber es iſt eine Dialektik, die mehr oder weniger äußerlich geführt wird, und die höchſt ermüdend iſt. Während aber bei Plato ſelbſt dieſe reinen Begriffe, Einheit, Vielheit, Seyn u. ſ. f., unbefangen auftreten, und gleichſam ohne eine weitere Bedeutung, als die welche ſie unmittelbar haben, wie wir ſie etwa als allgemeine Begriffe beſtimmen, die in unſerem Denken ſind, ſo haben ſie bei Proklus eine höhere Bedeutung; und daher kommt es, daß derſelbe, wie wir (Th. II, S. 205—206) ſahen, im ſcheinbar negativen Reſultate des Platoniſchen Parmenides beſonders und ausdrücklich die Natur des abſoluten Weſens erkannt fand. Proklus zeigt nun nach der Platoniſchen Dialektik, wie alle Beſtimmungen, beſonders die Vielheit, ſich in ſich ſelbſt auflöſen und in die Einheit zurückkehren. Was dem vorſtellenden Bewußtſeyn eine ſeiner Hauptwahrheiten iſt, — daß viele Subſtanzen ſind, oder daß die vielen Dinge, deren jedes ein Eins und ſo Subſtanz heißt, in Wahrheit an ſich ſeyen, — geht in dieſer Dialektik verloren; und es reſultirt, daß nur die Einheit wahrhaftes Weſen iſt, alle anderen Beſtimmungen aber nur verſchwindende Größen, nur Momente, ihr Seyn alſo nur ein unmittelbarer Gedanke iſt. Da wir nun aber einem Gedanken keine Subſtantialität, kein eigenes Seyn zuſchreiben, ſo ſind alle ſolche Beſtimmungen nur Momente eines Dinges im Denken. Was den Neuplatonikern und dem Proklus hierbei eingewendet und entgegengehalten wird, iſt beſtändig dieſes, daß freilich für das Denken Alles in die Einheit zurückgehe: aber daß dieß auch nur eine logiſche Einheit, eine Einheit des Denkens, nicht der Wirklichkeit ſey, mithin von jener nicht auf die Wirklichkeit geſchloſſen werden könne; daraus alſo gar nicht folge, daß alle wirklichen Dinge

nicht wirkliche Subſtanzen ſeyen, verſchiedene, von einander unabhängige Principien haben, und ſelbſt verſchiedene Subſtanzen ſeyen, deren jede getrennt von der andern an und für ſich ſey. D. h. dieſes Widerlegen fängt immer die Sache wieder von vorne an, wenn es von der Wirklichkeit ſagt, daß dieſe etwas an ſich ſey; denn die ſo verfahren, nennen die Wirklichkeit ein Ding, eine Subſtanz, ein Eins, — was bloße Gedanken ſind; kurz ſie bringen immer das wieder als etwas Anſichſeyendes vor, deſſen Verſchwinden oder Nichtanſichſeyn aufgezeigt worden iſt.

Dabei aber macht Proklus eine tiefſinnige Bemerkung über die Art, wie dieſe Production im Parmenides des Plato erſcheint, der eben in dieſem Dialoge auf eine negative Weiſe zeigt, daß, wenn die Einheit iſt, das Seyn der Vielheit nicht iſt, u. ſ. f. Ueber dieſe Negationen (ἀποφάσεις) ſagt nun Proklus (Theol. Plat. II, p. 108—109), daß ſie nicht ein Aufheben des Inhalts (στερητικαὶ τῶν ὑποκειμένων) ſeyen, von dem ſie geſagt werden, ſondern Erzeugungen der Beſtimmungen nach ihren Gegenſätzen (γεννητικαὶ τῶν οἷον ἀντικειμένων): „Wenn Plato alſo zeigt, daß das Erſte nicht Vieles ſey, ſo hat dieß die Bedeutung, daß das Viele vom Erſten hervorgeht; wenn, daß es nicht ein Ganzes ſey, — daß die Ganzheit von ihm ausgeht. Die Wendung (τρόπος) der Negationen iſt alſo als Vollkommenheit zu nehmen, die in der Einheit bleibt, aus Allem herausgeht und in einem unausſprechlichen Uebermaaß der Einfachheit iſt. Ebenſo umgekehrt muß Gott dieſen Negationen auch wieder entnommen werden; ſonſt wäre kein Begriff (λόγος) derſelben, und auch keine Negation. Der Begriff des Unausſprechlichen wälzt ſich um ſich ſelbſt herum, und ruht nicht, und bekämpft ſich ſelbſt:" d. h. das Eine ſetzt ſeine Beſtimmungen ideell, das Ganze iſt in dem Einen enthalten. Die Vielheit iſt nicht empiriſch aufgenommen, und dann nur aufgehoben; das Negative enthält eben, als das Entzweiende, Producirende, Thätige, nicht bloß ein Privatives, ſondern auch affirmative Beſtim-

mungen. So gewinnt jene Platoniſche Dialektik für Proklus eine poſitive Bedeutung; durch Dialektik will er alle Unterſchiede auf die Einheit zurückführen. Mit dieſer Dialektik des Einen und des Vielen macht ſich Proklus viel zu thun, beſonders in ſeiner berühmten Elementar-Lehre. Das Verſinken von Allem in die Einheit bleibt aber nur jenſeits dieſer Einheit liegen, ſtatt daß eben dieſe Negativität vielmehr als ihre Erzeugung aufgefaßt werden muß.

Das Hervorbringende bringt weiter nach Proklus durch einen Ueberfluß der Kraft hervor. Es giebt wohl auch ein Hervorbringen durch Mangel: alles Bedürfniß, aller Trieb z. B. wird Urſache durch Mangel; und ſein Hervorbringen iſt die Erfüllung ſeiner. Der Zweck iſt hier unvollſtändig, und die Wirkſamkeit entſpringt aus dem Streben, ſich zu vervollſtändigen; ſo daß erſt in der Hervorbringung das Bedürfniß ſich vermindert, der Trieb aufhört, ein ſolcher zu ſeyn, oder ſein abſtractes Für-ſich-Seyn verſchwindet. Die Einheit geht dagegen aus ſich heraus durch die *Ueberfülle der Möglichkeit*, und dieſe überfließende Möglichkeit iſt die Wirklichkeit überhaupt; dieſer Gedanke des Proklus iſt ganz Ariſtoteliſch. Das Hervorgehen der Einheit beſteht daher darin, daß ſie ſich ſelbſt vervielfältigt, die reine *Zahl* hervorgeht; aber dieſe *Vervielfältigung* negirt oder vermindert jene erſte Einheit nicht, ſondern geſchieht vielmehr auf Einheitsweiſe (ἑνιαίως). Das Viele hat Antheil an der Einheit, aber die Einheit nicht an der Vielheit.[1] Die abſolute Einheit, die ſich zu vielen Eins vervielfältigt, hat damit die Vielheit, wie ſie an dieſen Eins iſt, erzeugt. Proklus wendet eine vielfache Dialektik an, um zu zeigen, daß das Viele nicht an ſich, nicht Urheber des Vielen ſey, daß Alles in die Einheit zurückgehe, alſo die Einheit auch Urheber des Vielen ſey. Es iſt aber nicht deutlich gemacht, wie dieß die negative Beziehung des Eins auf ſich ſelbſt ſey; wir ſehen

[1] Procli Institut. theol. c. 27; Theol. Plat. III, p. 119; II, p. 101—102; III, p. 121; Institut. theol. c. 5.

überhaupt dann eine mannigfaltige Dialektik, die nur über dieſes Verhältniß des Einen zum Vielen hin und hergeht.

In dieſem Fortgang iſt dem Proklus eine Hauptbeſtimmung, daß derſelbe durch die Aehnlichkeit geſchehe, und das dem Wahren Unähnliche weiter von demſelben abliege: Das Viele hat an der Einheit Theil, aber zum Theil iſt es auch nicht Eines, ſondern ihm unähnlich. Da das Viele aber auch ſeinem Erzeugenden ähnlich iſt, ſo hat es auch die Einheit zu ſeinem Weſen; die Vielen ſind mithin ſelbſtſtändige Henaden. Sie enthalten das Princip der Einheit in ſich; ſind ſie dann als Viele auch verſchieden, ſo ſind ſie doch gleichſam nur für ein Drittes Viele, an und für ſich aber Einheiten. Dieſe Henaden erzeugen nun wieder andere, die aber unvollkommener ſeyn müſſen; denn ganz gleich iſt die Wirkung der Urſache, das Hervorgebrachte dem Hervorbringenden nicht. Dieſe nächſten Einheiten ſind Ganze, d. h. ſolche, die nicht mehr weſentliche Einheiten, nicht Selbſteinheiten ſind, ſondern an denen die Einheit nur Accidenz iſt. Weil die Dinge ſelbſt aber in ihrer ſynthetiſchen Natur nur Ganze ſind, indem ihre Seelen das Verbindende ſind: ſo ſind ſie der erſten Einheit unähnlich, und können nicht unmittelbar mit ihr vereinigt ſeyn. Die abſtract gedachte Vielheit iſt alſo ihre Mitte; die Vielheit iſt der abſoluten Einheit ähnlich, und iſt das, was die Einheit mit dem ganzen Univerſum verknüpft. Die reine Vielheit macht die Verſchiedenen einander gleich, und verbindet ſie daher der Einheit; die Dinge aber haben nur Aehnlichkeit mit der Einheit. So entfernen ſich die Erzeugungen immer mehr von der Einheit, und haben weniger Antheil an ihr.[1]

Ausgezeichnet iſt die fernere Beſtimmung der Idee, als Trinität (τριάς). Von dieſer giebt Proklus (Theol. Plat. III, p. 140) zunächſt die abſtracte Beſtimmung an, daß ihre drei Formen drei Götter ſeyen; und es iſt nun beſonders herauszu-

[1] Procli Institut. theol. c. 1—2; c. 28; Theol. Plat. III, p. 118, 122—125; II, p. 108—109.

heben, wie er die Trinität beſtimmt hat. Dieſe Trinität iſt überhaupt bei den Neuplatonikern intereſſant; beſonders aber iſt ſie es bei Proklus, weil er ſie nicht in ihren abſtracten Momenten gelaſſen hat. Sondern dieſe drei abſtracten Beſtimmungen des Abſoluten betrachtet er wieder jede für ſich als eine ſolche Totalität der Dreieinigkeit, wodurch er Eine reale Trinität erhält: ſo daß es im Ganzen drei von einander unterſchiedene Sphären ſind, welche die Totalität ausmachen, aber ſo, daß jede wieder als in ſich erfüllt und concret zu betrachten iſt; und dieß muß als ein vollkommen richtiger Geſichtspunkt ausgeſprochen werden, zu dem er fortgeſchritten iſt. Weil jeder dieſer Unterſchiede in der Idee, als in der Einheit mit ſich bleibend, weſentlich wieder das Ganze dieſer Momente iſt, ſo ſind es verſchiedene Ordnungen der Erzeugung; und das Ganze iſt der Proceß, daß die drei Totalitäten in einander ſich identiſch ſetzen. Welche Ordnungen dieß ſind, wird ſich ſogleich ergeben; um dieſelben iſt es dem Proklus viel zu thun, indem er die verſchiedenen Potenzen in denſelben wieder aufzeigen will. Proklus iſt deßwegen viel beſtimmter, und viel weiter gegangen als Plotin; ja man kann ſagen, daß er in dieſer Rückſicht das Vorzüglichſte und Ausgebildetſte unter den Neuplatonikern enthält.

Das Nähere ſeiner Trinität betreffend, ſo ſind nach ſeiner Beſtimmung die drei abſtracten Momente derſelben, die in ſeiner Platoniſchen Theologie ausgeführt ſind, das Eine, das Unendliche und die Grenze; die beiden letzten Beſtimmungen haben wir auch bei Plato (Th. II, S. 214) geſehen. Das Erſte, Gott, iſt nun eben die ſchon oft beſprochene abſolute Einheit, die für ſich unerkennbar und unaufgeſchloſſen iſt, weil ſie ein bloßes Abſtractum iſt: es kann nur erkannt werden, daß ſie ein Abſtractum iſt, da ſie noch nicht Thätigkeit iſt. Dieſe Einheit iſt das Ueberſeyende (ὑπερούσιον); ihre erſte Production ſind zweitens die vielen Eins (ἑνάδες) der Dinge, die reinen Zahlen. Dieß ſind die denkenden Principien der Dinge, durch welche ſie an der

abſoluten Einheit Theil haben; aber jedes hat an ihr nur Theil durch eine individuelle, einzelne Einheit, durch das Eins, die Seele aber durch die gedachten, allgemeinen Einheiten. Hierhin bringt Proklus nun die Formen der alten Mythologie. Wie er nämlich jene erſte Einheit Gott nennt, ſo nennt er dieſe vielen gedachten Einheiten, die aus ihr fließen, Götter, aber die folgengenden Momente auch ſo. Er ſagt (Institut. theol. c. 162): „Nach dem, was von den Ordnungen (τάξεων) abhängt, werden die Götter genannt; deßwegen iſt es möglich, ihre unerkennbaren Hypoſtaſen, die ihre Beſtimmtheit ausmachen, aus dieſem zu erkennen. Denn unausſprechbar iſt für ſich alles Göttliche und unerkennbar, als dem unausſprechbaren Einen eingewachſen; aus den Theilhabenden aber, aus der Veränderung geſchieht es, desſelben Eigenthümlichkeiten zu erkennen. Daher ſind gedachte Götter, die das wahrhaft Seyende ausſtrahlen; deßwegen iſt das wahrhaft Seyende das gedachte Göttliche, und iſt das Unmittheilbare, vor dem νοῦς Verwirklichte.“ Es bleibt aber immer ein Zwang, die Mythologie in der Beſtimmtheit des Begriffs darzuſtellen. Dieſe Götter oder Einheiten entſprechen nicht ſo der Ordnung der Dinge, daß ſo viele und ſolche Henaden oder Götter ſind, als Dinge; denn dieſe Einheiten verknüpfen die Dinge nur mit der abſoluten Einheit. Das Dritte iſt eben die Grenze, welche dieſe Henaden zuſammenhält und ihre Einheit mit der abſoluten Henade ausmacht; die Grenze ſetzt die Vielen und das Eine ſelbſt als Eines.[1]

Beſſer iſt dieß durch Folgendes ausgedrückt, wo Proklus nun die drei Grund-Principien, die Grenze, das Unendliche und das Gemiſchte, aus Plato's Philebus aufnimmt, indem der Gegenſatz ſo reiner beſtimmt iſt; und es ſcheinen alſo dieß die erſten Götter zu ſeyn. Aber ſolche Abſtractionen ſind dem Namen Götter nicht angemeſſen; ſondern erſt als zurückgekehrt ſind ſie das Göttliche. Proklus ſagt (Theol. Plat. III, p. 133—134):

[1] Procli Theol. Plat. III, p. 123—124.

„Von jener erſten Grenze (πέρας),“ dem abſoluten Eins, „haben die Dinge (ἐξήρτηται) Einung, Ganzheit und Gemeinſchaft,“ das Princip der Individualität, „und göttliche Maaße. Hingegen alle Trennung und Fruchtbarkeit und das Hervorgehen zur Vielheit beruht auf der erſten Unendlichkeit (ἄπειρον);“ das Unendliche iſt ſo die Quantität, das Unbeſtimmte, wie auch Plato im Philebus das Unendliche als das Schlechte, das Vergnügen als nicht das Wahre ſetzt, weil keine Vernunft in ihm iſt (ſ. oben Th. II, S. 214—215). „Wenn wir daher von dem Hervorgehen eines jeglichen Göttlichen ſprechen, ſo iſt gemeint, daß es feſt in den individuellen Eins bleibe, und nur nach der Unendlichkeit fortſchreite,“ der Continuität als Sichſelbſtproduciren, „und das Eins zugleich an ſich habe und die Vielheit: jenes vom Princip der Grenze, dieß vom Princip der Unendlichkeit. In allem Gegenſatze der göttlichen Geſchlechter gehört das Vortrefflichere der Grenze, das Schlechtere aber dem Unendlichen an. Aus dieſen beiden Principien hat Alles ſeinen Fortgang bis zum Hervortreten ins Seyn. So hat das Ewige, ſofern es das Maaß als intellectuell iſt, Theil an der Grenze: ſofern es aber die Urſache der unaufhörlichen Kraft nach dem Seyn, — an der Unendlichkeit. So iſt der Verſtand, inſofern er die Muſtermaaße (παραδειγματικὰ μέτρα) an ihm hat, ein Erzeugniß der Grenze; ſofern er ewig Alles producirt, hat er unverminderde Kraft der Unendlichkeit.“ Vielheit als Begriff, nicht als die Vielen, iſt ſelbſt Einheit; ſie iſt die Zweiheit überhaupt, oder die Beſtimmtheit, welcher die Unbeſtimmtheit gegenüberſteht. Das Dritte iſt nun nach Proklus (Theol. Plat. III, p. 137) ein Ganzes, die Einheit des Beſtimmten und Unbeſtimmten, oder das Gemiſchte (μικτόν): „Dieſes iſt nun erſt alles Seyende, eine Monade vieler Möglichkeiten, ein erfülltes Weſen, ein Eins-Vieles (ἓν πολλά).“ Der Ausdruck „Gemiſchtes“ iſt nicht ſehr paſſend, iſt ſchlecht, da die Miſchung zunächſt nur eine äußerliche Verbindung ausdrückt, während hier doch eigentlich das Concrete, die Einheit

der Entgegengeſetzten, und noch mehr das Subjective gemeint iſt.

Bei der nähern Betrachtung der Natur des Gemiſchten ergeben ſich nun auch die drei Triaden; denn jede jener drei abſtracten Grundbeſtimmungen iſt ſelbſt eine ſolche ganze Trias, aber unter einer dieſer beſondern Formen. Proklus ſagt (Theol. Plat. III, p. 135): „Das erſte Seyn (τὸ πρώτως ὄν) iſt das Gemiſchte, die Einheit der Trias mit ſich ſelbſt; es iſt das Seyn ebenſo wohl des Lebens, als des Verſtandes. Das Erſte der Vermiſchten iſt das Erſte alles Seyenden, das Leben und der Geiſt ſind die zwei anderen Ordnungen; Alles iſt mithin triadiſch. Dieſe drei Triaden beſtimmen ſich alſo als abſolutes Seyn, Leben und Geiſt; und ſie ſind geiſtig, im Gedanken zu faſſen.“ Nur die intelligible Welt iſt dem Proklus hiernach das Wahrhafte. Daß Proklus aber aus der Einheit nicht unmittelbar den Verſtand hervorgehen läßt, iſt der zweite Punkt, worin er ſich von Plotin unterſcheidet; Proklus iſt darin logiſcher und folgt Plato genauer. Seine Reihe iſt hübſch; und er hat Recht, den Verſtand, als das Reichere, zuletzt zu ſetzen, indem erſt aus der Entwickelung der Momente, welche im Leben ſind, der Verſtand hervorquelle, und aus dieſem dann die Seele.[1] Proklus ſagt (Theol. Plat. I, p. 21—22, 28), daß zwar in der erſten Einheit Alle übereinſtimmen, allein Plotin laſſe gleich nach der Einheit die denkende Natur erſcheinen; beſſer jedoch habe ſein (des Proklus) Lehrer, der ihn in alle göttliche Wahrheit eingeführt, dieſe unbeſtimmte Betrachtung der Aelteren begrenzt, und dieſe unordentliche Vermengung der verſchiedenen Ordnungen zu einer gedachten Unterſcheidung gebracht, und gerathen, die Unterſcheidung der Beſtimmungen genau zu befolgen und feſtzuhalten. In der That ſehen wir mehr Unterſcheidung und Klarheit bei Proklus, als in der Plotiniſchen Trübheit; es iſt ganz richtig, daß er den νοῦς als das Dritte erkennt, da derſelbe das Umkehrende iſt.

Das Verhältniß der drei Ordnungen faßt nun Proklus

[1] Procli Theol. Plat. III, p. 141, 127; Instit. theol. c. 192.

an der vorhin angeführten Stelle (Theol. Plat. III, p. 135 — 136) alſo: „Dieſe Drei ſind aber ſelbſt weſentlich in dem Seyenden enthalten; denn darin iſt die Subſtanz, das Leben, und der *νοῦς* und [1] die Spitze des Seyenden (*ἀκρότης τῶν ὄντων*)," die ſelbſtiſche Individualität, das Fürſichſeyende, Subjective, der Punkt der negativen Einheit. „Das mit dem Gedanken aufgefaßte Leben iſt das mittlere Centrum des Seyenden ſelbſt. Der Verſtand aber iſt die Grenze des Seyenden, und er iſt gedachtes Denken (*ὁ νοητὸς νοῦς*); denn im Gedachten iſt das Denken, und im Denken das Gedachte. Aber im Gedachten iſt das Denken auf gedachte Weiſe (*νοητῶς*), in dem Denken iſt das Gedachte auf denkende Weiſe (*νοερῶς*). Die Subſtanz iſt das Bleibende des Seyenden, und das, was mit den erſten Principien verwoben iſt und aus dem Einen nicht herausgeht." Das Zweite, „das Leben iſt dann aber das, was aus den Principien hervorgeht, und mit der unendlichen Möglichkeit mitgeboren iſt;" es iſt ſelbſt die ganze Totalität in der Beſtimmtheit der Unendlichkeit, ſo daß es ein concretes Mannigfaltiges iſt. „Der Verſtand aber iſt die Grenze, welche wieder zu den Principien zurückführt und dem Princip gemäß macht, und einen intellectuellen Kreis vollbringt. Da er nun ein Dreifaches in ſich iſt, Theils das Subſtantielle in ſich ſelbſt, Theils das Lebendige, Theils das Intellectuelle, Alles aber ſubſtantiell in ihm enthalten iſt: ſo iſt er das Erſte der Seyenden, das aus den erſten Principien Geeinte." Erſt das iſt das Reale. Sehr gut! „Ich heiße es die Subſtanz; denn die Urſubſtanz (*αὐτοουσία*) iſt alles Seyns Spitze, und wie die Monas von Allen. Der Verſtand ſelbſt iſt das Erkennende, das Leben aber das Denken, das Seyn ſelbſt das Gedachte. Wenn nun das ganze Seyende gemiſcht iſt, das Urſeyende (*τὸ αὐτοόν*) aber die Subſtanz iſt: ſo iſt die Subſtanz, die aus den drei Principien iſt (*ὑφισταμένη*), das Gemiſchte. Das Ge-

[1] Es wäre die Frage, ob nicht das *καί* ausgelaſſen werden müßte, ſo daß *ἡ ἀκρότης τῶν ὄντων* die Appoſition des *νοῦς* würde.

miſchte iſt nun alſo gedachte Subſtanz; ſie iſt von Gott, von dem auch das Unendliche und die Grenze. So ſind vier Momente, indem das Gemiſchte das Vierte." Das Erſte iſt nämlich die Monas, das abſolut Eine: dann die Vielen, die ſelbſt Henaden ſind, das Unendliche Plato's; das Dritte iſt die Grenze überhaupt. Das Eine iſt das ſchlechthin Durchdringende, bei ſich Bleibende, alles Umfaſſende; ſo erſcheint es nicht als Eins der drei Momente, ſondern Proklus fügt noch ein Viertes hinzu, das dann ebenſo als drittes Moment vorkommt, wie es die Totalität iſt. „Dieſes Geeinte iſt nicht nur aus jenen Principien, die nach dem Eins ſind; ſondern es geht auch aus ihnen hervor, und iſt triadiſch." Es iſt Eine Dreieinigkeit und drei Dreieinigkeiten. Die Grenze und das Unendliche ſind bei Proklus (Theol. Plat. III, p. 138—139) vor der Subſtanz und wieder in derſelben: und dieſe Einheit der Momente das Erſte alles Seyenden (πρωτίστη οὐσία). In der abſtracten Dreieinigkeit iſt ſo Alles an ſich enthalten. Proklus ſagt (Theol. Plat. III, p. 139 – 140): „Das wahrhaft Exiſtirende hat die Dreieinigkeit der Schönheit, der Wahrheit und der Symmetrie in ſich" (wie er dieſe drei Triaden auch nennt, nach Plato): „die Schönheit zur Ordnung, die Wahrheit zur Reinheit, die Symmetrie zur Einheit der Verbundenen. Die Symmetrie iſt Urſache, daß das Seyende Einheit iſt: die Wahrheit, daß es das Seyn iſt; die Schönheit, daß es ein Gedachtes iſt." Proklus zeigt, daß in jeder der drei Triaden die Grenze, das Unbegrenzte und das Gemiſchte enthalten iſt: jede Ordnung iſt alſo daſſelbe, aber in Einer der drei Formen geſetzt, welche die erſte Trias ausmachen.

a. Proklus ſagt (Theol. Plat. III, p. 140): „Dieß iſt nun die erſte Trias alles Gedachten, — die Grenze, das Unendliche und das Gemiſchte. Die Grenze iſt der Gott, bis zur denkenden Spitze hervorgehend aus dem unmittheilbaren und erſten Gott, Alles meſſend und beſtimmend, und alles Väterliche und Zuſammenhaltende und das unbefleckte Geſchlecht der Götter in ſich

Digitized by Google

aufnehmend. Das Unendliche aber" (die Quantität) „iſt die unerſchöpfliche Möglichkeit dieſes Gottes, das, was alle Ausgeburten und Ordnungen erſcheinen macht, und die ganze Unendlichkeit, ſowohl die vorweſentliche, als die ſubſtantielle und bis zur letzten Materie. Das Gemiſchte iſt aber die erſte und höchſte Anordnung (διάκοσμος) der Götter, und die verborgen Alles in ſich zuſammenhält, nach der gedachten, Alles in ſich begreifenden Trias erfüllt, von allem Seyenden die Urſache in einfacher Weiſe umfaſſend, und in den erſten Gedachten die Spitze, die dem Ganzen entnommen iſt, befeſtigend." Die erſte Ordnung iſt ſo in ihrer Spitze die abſtracte Subſtanz, in der die drei Beſtimmungen als ſolche ohne Entwickelung eingeſchloſſen und feſt im Spröden zuſammengehalten ſind; dieſe reine Weſenheit iſt inſofern das Unaufgeſchloſſene. Sie iſt die Spitze des Denkens und weſentlich ebenſo Umkehren, wie dieß auch bei Plotin vorkommt; und dieß Erſte erzeugt in ſeiner Spitze die zweite Ordnung, die im Ganzen das Leben iſt, und zu ſeiner Spitze den νοῦς hat.

b. Dieſes Zweite iſt in der Beſtimmung des Unendlichen geſetzt. Bei dieſem Fortgange bricht Proklus (Theol. Plat. III, p. 141 — 142) in Begeiſterung, in bacchantiſchem Enthuſiasmus aus, indem er ſagt: „Nach dieſer erſten Trias, die in der Einheit bleibt, laßt uns nun die zweite in Hymnen preiſen, die von dieſer ausgeht, und durch das Alogiſche von der, die vor ihr iſt, ausgefüllt iſt. Wie die erſte Einheit die Spitze des Seyns erzeugt, ſo erzeugt die mittlere Einheit das mittlere Seyn; denn ſie iſt ebenſo erzeugend und in ſich haltend." In der zweiten Ordnung treten wieder, wie vorhin, drei Momente ein: „Hier iſt die Grundlage oder das Erſte die Subſtanz, welche die Endung der erſten Trias war; das Zweite, was dort das Unendliche war, iſt hier die Möglichkeit (δύναμις). Die Einheit dieſer Beiden iſt das Leben (ζωή)," das Centrum, was der ganzen Ordnung die Beſtimmtheit überhaupt giebt; „das zweite Seyn iſt das gedachte Leben, denn in dem äußerſten Gedachten haben die

Ideen ihre Subſiſtenz (ὑπόστασιν). Die zweite Ordnung iſt eine Trias, analog der erſten; denn ein Gott iſt die zweite gleichfalls." Das Verhältniß dieſer Dreiheiten iſt dabei dieſes: „Indem die erſte Trias Alles iſt, aber intellectuell (νοητῶς) und unmittelbar aus dem Einen (ἑνιαίως) und in der Grenze bleibend (περατοειδῶς): ſo iſt die zweite Alles, aber lebendig und im Princip der Unendlichkeit (ζωτικῶς καὶ ἀπειροειδῶς); wie die dritte nach der Weiſe des Gemiſchten hervorgegangen iſt. Die Grenze beſtimmt die erſte Dreieinigkeit, das Unbegrenzte die zweite, das Concrete (μικτόν) die dritte. Jede Beſtimmtheit der Einheit, eine neben die andere geſtellt, explicirt auch die intelligible Ordnung der Götter; jede enthält alle drei Momente unter ſich, und jede iſt dieſe Dreiheit unter einem dieſer Momente geſetzt." Dieſe drei Ordnungen ſind die höchſten Götter; ſpäter aber kommen bei Proklus (in Timaeum p. 291, 299) vierlei Götter vor.

c. Proklus kommt (Theol. Plat. III, p. 143) zur *dritten* Trias, welche das Denken ſelbſt als ſolches, der νοῦς, iſt: „Die dritte Monas ſtellt den gedachten νοῦς um ſich herum, und erfüllt ihn mit der göttlichen Einheit; ſie ſtellt die mittlere zwiſchen ſich und das abſolute Seyn, erfüllt dieſes durch die mittlere und wendet es zu ſich. Dieſe dritte Trias iſt *nicht* als Urſache (κατ' αἰτίαν), wie das erſte Seyn, noch offenbart ſie das All, wie die zweite: ſondern iſt Alles, als Actus und äußernd (ἐκφανῶς); deßhalb iſt ſie auch die Grenze alles Gedachten. Die erſte Trias bleibt verborgen in der Grenze ſelbſt, und hat alles Beſtehen des Intellectuellen in ihr fixirt. Die zweite iſt ebenſo bleibend, und ſchreitet zugleich vorwärts;" das Lebendige ſcheint, iſt aber darin zur Einheit zurückgeführt. „Die dritte nach dem Fortſchreiten wendet und kehrt die intelligible Grenze zum Anfang, und dreht die Ordnung in ſich ſelbſt zurück; denn der Verſtand iſt das Zurücklenken und das dem Gedachten" (der Einheit) „gemäß Machen. Und dieß Alles iſt Ein Denken, Eine Idee: das Beharren, das Vorſchreiten und das Umkehren." Jedes iſt Totali-

tät für ſich, aber alle Drei werden in Eins zurückgeführt. Im νοῦς ſind die zwei erſten Triaden ſelbſt nur Momente; denn der Geiſt iſt eben dieß, die Totalität der beiden erſten Sphären in ſich zu faſſen. „Dieſe drei Dreieinigkeiten verkündigen nun auf eine myſtiſche Weiſe die völlig unerkannte (ἄγνωστον) Urſache des erſten und unmitgetheilten (ἀμεθέκτου) Gottes," der das Princip der erſten Einheit iſt, in den Drei aber manifeſtirt wird: „die eine ſeine unausſprechliche Einheit; die andere den Ueberfluß aller Kräfte; die dritte aber die vollkommene Ausgeburt der Weſen überhaupt." Das Myſtiſche daran iſt, daß dieſe Unterſchiede, die als Totalitäten, als Götter beſtimmt ſind, als Eins gefaßt werden. Bei den Neuplatonikern kommt überhaupt der Ausdruck „myſtiſch" oft vor. So ſagt Proklus z. B. (Theol. Plat. III, p. 131): „Nehmen wir wieder die Einführung in die Myſterien (μυσταγωγίαν) des Einen auf." Myſtagogie iſt eben dieſe ſpeculative Betrachtung der Philoſophie, dieſes Seyn im Denken, dieſer Selbſtgenuß und dieſe Anſchauung. Eben ſo hat μυστήριον bei den Alexandrinern nicht den Sinn, den wir darunter verſtehen; ſondern es heißt bei ihnen überhaupt ſpeculative Philoſophie. So ſind auch die Myſterien im Chriſtenthum für den Verſtand zwar ein unbegreifliches Geheimniß; aber indem ſie ſpeculativ ſind, ſo faßt die Vernunft ſie: und geheim ſind ſie auch nicht, denn ſie ſind ja geoffenbart.

Zum Schluß ſtellt Proklus eine Vergleichung zwiſchen dieſen Triaden an: „In der erſten Ordnung iſt das Concrete ſelbſt die Subſtanz, in der andern iſt es das Leben, in der dritten der gedachte Gedanke." Die Subſtanz nennt Proklus auch Ἑστία, das Feſte, die Grundlage. „Die erſte Dreieinigkeit iſt der gedachte Gott (θεὸς νοητός): die zweite der gedachte und denkende (θεὸς νοητὸς καὶ νοερός)," der thätige: „die dritte der" reine, „denkende Gott (θεὸς νοερός)," der in ſich dieſe Umkehr zur Einheit iſt, in der als Rückkehr alles Dreies enthalten iſt; denn „Gott iſt das Ganze in ihm." Dieſe drei ſind alſo ſchlechthin

das abſolut Eine; und dieß macht dann Einen abſoluten concreten Gott aus. „Gott erkennt ungetheilt das Getheilte, zeitlos das Zeitliche, das nicht Nothwendige nothwendig, das Veränderliche unveränderlich, und überhaupt alle Dinge vortrefflicher, als nach ihrer Ordnung. Deſſen die Gedanken ſind, deſſen ſind auch die Subſtanzen, indem der Gedanke eines Jeden daſſelbe mit dem Seyn eines Jeden; und Jeder iſt Beides, der Gedanke und das Seyn" u. ſ. w. [1]

Dieß ſind die Hauptbeſtimmungen in der Theologie des Proklus; und es bleibt uns nur noch übrig, einiges Aeußerliche anzuführen. Die Einzelnheit des Bewußtſeyns iſt zum Theil in der Form einer Wirklichkeit Magie und Theurgie; dieß kommt bei den Neuplatonikern und bei Proklus oft vor, und heißt einen Gott machen. Das Theurgiſche wird ſo in Beziehung auf die heidniſchen Götterbilder gebracht: „Die erſten und vorzüglichſten Namen der Götter, muß man annehmen, gründen ſich in den Göttern ſelbſt. Das göttliche Denken macht von ſeinen Gedanken Namen, und zeigt zuletzt die Bilder der Götter; jeder Name zeugt gleichſam ein Bild eines Gottes. Wie die Theurgie nun durch gewiſſe Symbole die neidloſe Güte Gottes zum Leuchten der Bildniſſe der Künſtler hervorruft: ſo macht die Gedankenwiſſenſchaft durch Zuſammenſetzungen und Trennungen der Töne die verborgene Weſenheit Gottes ſcheinen." [2] So zeigen die Bildſäulen, die Gemälde der Künſtler das innere ſpeculative Denken, das Erfülltſeyn vom Göttlichen, das ſich zur Aeußerlichkeit bringt; ſo wird auch das Einweihen von Bildern vorgeſtellt. Es iſt damit der Zuſammenhang ausgeſprochen, daß die Neuplatoniker noch das Mythiſche mit dem Göttlichen ſelbſt beſeelt haben; ſo daß in den Bildern u. ſ. f. die göttliche Kraft vorhanden ſey. Ich habe

[1] Procli Theol. Plat. III, p. 144 (VI, p. 403); Instit. theol. c. 124, 170.

[2] Procli Theol. Plat. I, p. 69—70.

Google

indeſſen an dieß Moment nur erinnern wollen, weil es in dieſer Zeit eine große Rolle ſpielt.

5. Nachfolger des Proklus.

Proklus iſt die Spitze der Neuplatoniſchen Philoſophie; dieſes Philoſophiren zieht ſich nun weit hinein in ſpäte Zeiten, ſelbſt durch das ganze Mittelalter. Proklus hatte noch mehrere Nachfolger auf dem Lehrſtuhl zu Athen, Marinus, ſeinen Lebensbeſchreiber, dann Iſidorus von Gaza, endlich Damascius. Von dem Letzten ſind auch noch ſehr intereſſante Schriften da; er war der letzte Lehrer der Neuplatoniſchen Philoſophie in der Akademie. Denn 529 n. Chr. Geb. ließ Kaiſer Juſtinian dieſe Schule ſchließen, und trieb alle heidniſchen Philoſophen aus ſeinem Reiche; unter ihnen befand ſich auch Simplicius, ein berühmter Commentator des Ariſtoteles, von deſſen Commentaren mehrere gar noch nicht gedruckt ſind. Sie ſuchten und fanden Schutz und Freiheit in Perſien unter Kosroes. Nach einiger Zeit durften ſie zwar auch wieder in's Römiſche Reich zurückkehren, konnten aber keine Schule zu Athen mehr bilden; und die heidniſche Philoſophie ging ſo auch in ihrer äußerlichen Exiſtenz zu Grunde.[1] Eunapius handelt von dieſer letzten Zeit; und Couſin hat ſie in einer kleinen Schrift behandelt. Obgleich die Neuplatoniſche Schule äußerlich aufgehört hat, ſo haben ſich ihre Ideen, beſonders die Philoſophie des Proklus, doch noch lange in der Kirche feſtgeſetzt und erhalten; und wir werden ſpäterhin noch mehrmals darauf zurückweiſen. Die älteren, reineren, myſtiſchen Scholaſtiker haben daſſelbe, was wir bei Proklus ſahen; und bis auf die ſpäteren Zeiten auch in der katholiſchen Kirche, wenn myſtiſch tief von Gott geſprochen wird, ſo ſind dieß Neuplatoniſche Vorſtellungen.

[1] Brucker: Hist. cr. phil. T. II, p. 350, 347; Joan. Malala: Hist. chron. P. II, p. 187; Nic. Alemannus ad Procopii anecdot. c. 26, p. 377.

In den von uns gegebenen Proben iſt vielleicht das Beſte der Neuplatoniſchen Philoſophie enthalten; in ihr hat ſich die Welt des Gedankens gleichſam conſolidirt, nicht als ob die Neuplatoniker neben einer ſinnlichen Welt auch Gedanken gehabt hätten: ſondern die ſinnliche Welt iſt verſchwunden, und das Ganze in den Geiſt erhoben, und dieß Ganze Gott und ſein Leben in ihm genannt worden. Hier ſtehen wir an einer großen Umkehrung; und damit iſt nun die erſte Periode, die der Griechiſchen Philoſophie, geſchloſſen. Das Griechiſche Princip iſt Freiheit als Schönheit, Verſöhnung in der Phantaſie, natürliches freies Verſöhntſeyn, das unmittelbar realiſirt iſt, alſo eine Idee in ſinnlicher Geſtalt dargeſtellt. Durch die Philoſophie will ſich der Gedanke aber dem Sinnlichen entreißen; denn ſie iſt die Ausbildung des Gedankens zur Totalität jenſeits des Sinnlichen und der Phantaſie. Es iſt darin dieſer einfache Fortgang enthalten; und die Geſichtspunkte, die wir hatten, ſind in kurzer Ueberſicht die.

Zuerſt ſahen wir das Abſtracte in natürlicher Form; dann den abſtracten Gedanken in ſeiner Unmittelbarkeit: ſo das Eine, das Seyn. Das ſind reine Gedanken, aber der Gedanke iſt noch nicht als Gedanke aufgefaßt; dieſe Gedanken ſind nur für uns allgemeine Gedanken, denen aber noch das Bewußtſeyn des Gedankens fehlt. Sokrates iſt die zweite Stufe, wo der Gedanke als Selbſt auftritt, das Abſolute das Denken ſelber iſt: der Inhalt iſt nicht nur beſtimmt, z. B. das Seyn, das Atom, ſondern concretes, in ſich beſtimmtes, ſubjectives Denken. Das Selbſt iſt die einfachſte Form des Concreten, es iſt aber noch inhaltslos; inſofern es beſtimmt iſt, wird es concret, wie die Platoniſche Idee. Dieſer Inhalt iſt aber nur an ſich concret, er wird noch nicht als concret gewußt; Plato, vom Gegebenen anfangend, nimmt den beſtimmteren Inhalt aus der Anſchauung. Ariſtoteles hat die höchſte Idee, das Denken des Denkens ſteht in der oberſten Spitze; aber der Inhalt der Welt iſt noch außer ihr. Inſofern nun dieß mannigfaltig Concrete zum Selbſt, als der

letzten einfachen Einheit des Concreten, zurückgeführt werden, oder umgekehrt das abſtracte Princip Inhalt gewinnen ſoll, ſo ſahen wir die Syſteme des Dogmatismus entſtehen. Jenes Denken des Denkens iſt im Stoicismus das Princip der ganzen Welt; und er hat den Verſuch gemacht, die Welt als Denken zu faſſen. Der Skepticismus vernichtet dagegen allen Inhalt; denn er iſt Selbſtbewußtſeyn, Denken in ſeiner reinen Einſamkeit mit ſich, und damit die Reflexion auf jenes Anfangen von Vorausſetzungen. Drittens wird das Abſolute als Concretes gewußt, und bis dahin ging die Griechiſche Philoſophie. Während nämlich im Syſtem der Stoiker die Beziehung des Unterſchiedes auf die Einheit nur als ein Sollen, als eine innere Forderung vorhanden iſt, ohne daß die Identität zu Stande käme: ſo iſt zuletzt in der Neuplatoniſchen Schule das Abſolute in ſeiner ganz concreten Beſtimmung, die Idee ſomit als Dreieinigkeit, als eine Dreiheit von Dreiheiten geſetzt, ſo daß dieſe immer noch weiter emaniren. Jede Sphäre iſt aber ein Dreieiniges in ſich, ſo daß die abſtracten Momente dieſer Trias ſelbſt auch als Totalität gefaßt ſind. Als wahr gilt nur ein Solches, das ſich manifeſtirt und darin ſich als das Eine erhält. Die Alexandriner ſind ſo die concrete Totalität an ſich, und haben die Natur des Geiſtes erkannt; ſie ſind aber weder von der Tiefe der unendlichen Subjectivität, und ihrem abſoluten Bruche ausgegangen, noch haben ſie die abſolute, oder, wenn man will, abſtracte Freiheit des Ich als den unendlichen Werth des Subjects erfaßt.

Dieſer Standpunkt der Neuplatoniker iſt alſo nicht ſo ein Einfall der Philoſophie, ſondern ein Ruck des Menſchengeiſtes, der Welt, des Weltgeiſtes. Die Offenbarung Gottes iſt ihm nicht als von einem Fremden geſchehen. Was wir ſo trocken, abſtract hier betrachten, iſt concret. „Solches Zeug," ſagt man, „das wir betrachten, wenn wir ſo in unſerem Cabinet die Philoſophen ſich zanken und ſtreiten, und es ſo oder ſo ausmachen laſſen, ſind Wort-Abſtractionen." Nein! Nein! Es ſind Thaten des Welt-

geiſtes, meine Herren, und darum des Schickſals. Die Philoſophen ſind dabei dem Herrn näher, als die ſich nähren von den Broſamen des Geiſtes; ſie leſen oder ſchreiben dieſe Cabinetsordres gleich im Original: ſie ſind gehalten, dieſe mitzuſchreiben. Die Philoſophen ſind die Myſten, die beim Ruck im innerſten Heiligthum mit und dabei geweſen; die Anderen haben ihr beſonderes Intereſſe: dieſe Herrſchaft, dieſen Reichthum, dieß Mädchen. Wozu der Weltgeiſt hundert und tauſend Jahre braucht, das machen wir ſchneller, weil wir den Vortheil haben, daß es eine Vergangenheit iſt, und in der Abſtraction geſchieht.

Der

Geſchichte der Philoſophie

zweiter Theil.

Philoſophie des Mittelalters.

Digitized by Google

Einleitung
in die Philoſophie des Mittelalters.

Die erſte Periode umfaßt tauſend Jahre, von Thales 550 vor Chr. Geb. bis Proklus, der 485 nach Chr. Geb. ſtarb, und bis zum Untergang der äußern Etabliſſements der heidniſchen Philoſophie 529 nach Chr. Geb. Die zweite Periode reicht bis in das ſechszehnte Jahrhundert, und umfaßt ſo wieder tauſend Jahre, über welche wir wegzukommen, Siebenmeilenſtiefel anlegen wollen. Während bisher die Philoſophie innerhalb der heidniſchen Religion fiel, ſo hat ſie von jetzt an ihre Stelle in der chriſtlichen Welt; denn Araber und Juden ſind nur äußerlich, geſchichtlich zu bemerken.

1. Mit der Idee des Chriſtenthums, als der neuen Religion, welche in der Welt aufgekommen iſt, ſind wir durch die Neuplatoniſche Philoſophie ganz in Bekanntſchaft getreten. Denn dieſe hat zu ihrem weſentlichen Princip, daß das Abſolute als Geiſt auf concrete Weiſe beſtimmt wird, Gott nicht eine bloße Vorſtellung überhaupt iſt. Obgleich das Abſolute auch Denken iſt, ſo muß es doch, um wahr zu ſeyn, in ſich ſelbſt concret, nicht abſtract ſeyn; dieß iſt dann erſt der anundfürſichſeyende Geiſt, den wir eben ſchon geſehen haben. Aber ungeachtet ihrer tiefen und wahren Speculation hatten die Neuplatoniker doch ihre Lehre, daß die Dreieinigkeit das Wahre iſt, noch nicht bewieſen; denn

es fehlte ihr die Form der innerlichen Nothwendigkeit. Die Neuplatoniker fangen von dem Einen an, das ſich ſelbſt beſtimmt, das ſich ein Maß ſetzt, woraus das Beſtimmte hervorgeht; dieß iſt aber ſelbſt eine unmittelbare Darſtellungs-Weiſe, welche eben das Ermüdende bei Plotin, Proklus u. ſ. f. ausmacht. Es kommen wohl dialektiſche Betrachtungen hinein, in denen die Gegenſätze, die als abſolut genommen werden, ſich als nichtig aufzeigen; aber dieſe Dialektik iſt nicht methodiſch, ſondern nur vereinzelt. Das Princip des Zurückbeugens und Zuſammenfaſſens bei den Neuplatonikern iſt das der Subſtantialität überhaupt; indem aber die Subjectivität fehlt, geht ihrer Idee des Geiſtes Ein Moment ab, — das Moment der Wirklichkeit, der Spitze, welche alle Momente in Eins zieht, und damit unmittelbare Einheit, Allgemeinheit und Seyn wird. Der Geiſt iſt alſo bei ihnen nicht individueller Geiſt; dieſer Mangel wird durch das Chriſtenthum erſetzt, in welchem der Geiſt als daſeyender, gegenwärtiger, unmittelbar in der Welt exiſtirender Geiſt iſt, der abſolute Geiſt in unmittelbarer Gegenwart als Menſch gewußt wird.

Um die Idee des Chriſtenthums zu faſſen und anzuwenden, muß man alſo wohl die philoſophiſche Idee, von der wir bei den Neuplatonikern bereits ſprachen, für ſich erkannt haben; aber innerhalb des Chriſtenthums iſt die Grundlage der Philoſophie, daß im Menſchen das Bewußtſeyn der Wahrheit, des Geiſtes an und für ſich aufgegangen iſt, und dann, daß der Menſch das Bedürfniß hat, dieſer Wahrheit theilhaftig zu werden. Der Menſch muß fähig ſeyn, daß für ihn dieſe Wahrheit iſt; er muß ferner von dieſer Möglichkeit überzeugt ſeyn. Dieß iſt die abſolute Forderung und Nothwendigkeit; man muß zu dem Bewußtſeyn gekommen ſeyn, daß dieß allein das Wahrhafte iſt. Das erſte Intereſſe in der chriſtlichen Religion iſt alſo, daß der Inhalt der Idee dem Menſchen offenbar werde: in näherer Beſtimmung, daß dem Menſchen zum Bewußtſeyn komme die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur, und zwar einerſeits als an ſich ſeyende Einheit, andererſeits

in der Wirklichkeit als Cultus. Das chriſtliche Leben iſt, daß die Spitze der Subjectivität mit dieſer Vorſtellung vertraut iſt, das Individuum ſelbſt in Anſpruch genommen wird, gewürdigt wird, für ſich zu dieſer Einheit zu gelangen, ſich ſelbſt zu würdigen, daß der Geiſt Gottes, die Gnade, wie es genannt wird, in ihm wohne. Die Lehre von der Verſöhnung iſt daher, daß Gott gewußt wird als ſich mit der Welt verſöhnend: d. h. wie wir in der Neuplatoniſchen Philoſophie geſehen haben, daß er ſich beſondert, nicht abſtract bleibt. Zum Beſondern gehört nicht bloß die äußerliche Natur, ſondern die Welt überhaupt; beſonders aber ſoll die menſchliche Individualität ſich in Gott wiſſen. Das Intereſſe des Subjects ſelbſt wird mit hineingezogen und ſpielt hier die weſentliche Rolle, damit Gott realiſirt ſey und ſich realiſire im Bewußtſeyn der Individuen, die Geiſt und frei an ſich ſind; ſo daß dieſe durch den Proceß an ihnen ſelbſt jene Verſöhnung vollbringen, ihre Freiheit verwirklichen: d. h. zu dem Bewußtſeyn des Himmels auf Erden, der Erhebung des Menſchen zu Gott gelangen. Die wahre Intellectual-Welt iſt alſo nicht jenſeits, ſondern das ſogenannte Endliche ein Element darin: und kein Hüben und Drüben unterſchieden. Das weſentlich Concrete in Anſehung der abſoluten Idee iſt, das Weltliche, das Andere in Gott als an ſich göttlich zu wiſſen, als Allgemeines, als intellectuelle Welt, als in Gott ſeine Wurzel, aber auch nur die Wurzel habend. In Gott iſt der Menſch nur in ſeiner Wahrheit, nicht in ſeiner Unmittelbarkeit aufgenommen: und ſo iſt dieſe Lehre nicht das, was wir Pantheismus heißen; denn dieſer läßt das Unmittelbare, wie es iſt, beſtehen. Den Proceß der Verſöhnung hat der Menſch ſelbſt dann in ſich zu vollbringen, um zu ſeiner Wahrheit zu gelangen. Wir haben ſo geſehen, daß der Menſch die Beſtimmung Gottes als erſtgeborner Sohn, Adam Kadmon, der erſte Menſch, enthält; dieſe Einheit können wir als die concrete Idee beſtimmen, die aber ſo nur an ſich iſt.

Daß aber für den Menſchen, indem er für das Göttliche empfänglich iſt, auch die Identität der göttlichen und der

menſchlichen Natur da ſeyn müſſe: das iſt den Menſchen auf eine unmittelbare Weiſe in Chriſto bewußt geworden, als in welchem die göttliche und die menſchliche Natur an ſich eins ſeyen. In der Welt iſt alſo dieß ſelbſt geſchehen, daß das Abſolute geoffenbart worden iſt als das Concrete: und zwar näher nicht nur im Gedanken auf allgemeine Weiſe als intelligible Welt, ſondern indem es zu ſeiner letzten Intenſität in ſich fortgegangen iſt. So iſt es ein wirkliches Selbſt, Ich: das abſolut Allgemeine, das concret Allgemeine, das Gott iſt; und dann der abſolute Gegenſatz zu dieſer Beſtimmung, das ſchlechthin Endliche in Raum und Zeit daſeyend, aber dieſes Endliche in Einheit mit dem Ewigen als Selbſt beſtimmt. Das Abſolute als concret gefaßt, die Einheit dieſer beiden abſolut unterſchiedenen Beſtimmungen, iſt der wahrhafte Gott; eine jede derſelben iſt abſtract, und die Eine von ihnen für ſich alſo noch nicht der wahrhafte Gott. Daß den Menſchen das Concrete ſo in dieſer Vollendung als Gott gewußt iſt, macht die Umkehrung in der Weltgeſchichte aus. Die Dreieinigkeit iſt damit nicht nur in der Vorſtellung vorhanden, was noch nicht das vollkommen Concrete wäre; ſondern die Wirklichkeit iſt vollkommen damit vereinigt. Im Bewußtſeyn der Welt iſt mithin für die Menſchen aufgegangen, daß das Abſolute bis zu dieſer „Spitze" der unmittelbaren Wirklichkeit, wie Proklus ſagt, fortgegangen iſt; das iſt die Erſcheinung des Chriſtenthums. Die Griechen hatten Anthropomorphiſmus, ihre Götter waren menſchlich gebildet; ihr Mangel iſt aber, daß ſie nicht anthropomorphiſtiſch genug waren. Oder vielmehr die Griechiſche Religion iſt einerſeits zu viel, andererſeits zu wenig anthropomorphiſtiſch: zu viel, indem unmittelbare Eigenſchaften, Geſtalten, Handlungen in's Göttliche aufgenommen ſind; zu wenig, indem der Menſch nicht als Menſch göttlich iſt, nur als jenſeitige Geſtaltung, nicht als Dieſer und ſubjectiver Menſch.

Dieſe Wahrheit erreicht der Menſch alſo, indem für ihn die Gewißheit als Anſchauung wird, daß in Chriſto der λόγος Fleiſch

geworden iſt. Da haben wir alſo erſtens den Menſchen, der durch dieſen Proceß zur Geiſtigkeit kommt, und zweitens den Menſchen als Chriſtus, in welchem dieſe urſprüngliche Identität beider Naturen gewußt wird. Da nun der Menſch überhaupt dieſer Proceß iſt, die Negation des Unmittelbaren zu ſeyn, und aus dieſer Negation zu ſich ſelbſt, zur Einheit mit Gott zu kommen: ſo ſoll er damit ſeinem natürlichen Wollen, Wiſſen und Seyn entſagen. Dieſes Aufgeben ſeiner Natürlichkeit wird angeſchaut in Chriſti Leiden und Tod, und in ſeiner Auferſtehung und Erhebung zur Rechten des Vaters. Chriſtus iſt ein vollkommener Menſch geweſen, hat das Loos aller Menſchen, den Tod, ausgeſtanden; der Menſch hat gelitten, ſich geopfert, ſein Natürliches negirt, und ſich dadurch erhoben. In ihm wird dieſer Proceß, dieſe Converſion ſeines Andersſeyns zum Geiſte, und die Nothwendigkeit des Schmerzes in der Entſagung gegen die Natürlichkeit ſelber angeſchaut; aber dieſer Schmerz, daß Gott ſelbſt todt iſt, iſt die Geburtsſtätte der Heiligung und des Erhebens zu Gott. So wird, was im Subjecte vorgehen muß, — dieſer Proceß, dieſe Converſion des Endlichen, — als an ſich vollbracht in Chriſto gewußt. Dieß iſt die Idee des Chriſtenthums überhaupt.

Aus dem Geſagten folgt, daß es zweitens darauf ankommt, das Weltliche überhaupt nicht in ſeiner unmittelbaren Natürlichkeit zu laſſen. Das Urſprüngliche, an ſich Seyende iſt nur im innerſten Begriffe des Geiſtes, oder als ſeine Beſtimmung: unmittelbar iſt der Menſch nur ein Lebendiges, das zwar die Möglichkeit hat, wirklich Geiſt zu werden; aber der Geiſt iſt nicht von Natur. Der Menſch iſt alſo nicht von Natur Dieſes, in dem Gottes Geiſt lebt und wohnt; der Menſch iſt überhaupt nicht von Natur ſo, wie er ſeyn ſoll. Das Thier iſt von Natur, wie es ſeyn ſoll. Was in dieſer Rückſicht aber zu bemerken iſt, iſt, daß die natürlichen Dinge nur in ihrem anſichſeyenden Begriffe bleiben: oder ihre Wahrheit tritt nicht in ihre ſinnliche Lebendigkeit ein, da dieſe ihre natürliche Einzelnheit nur ein Vorübergehendes iſt, das nicht das Zurückſchauen hat. Dieß

iſt eben das Unglück der natürlichen Dinge, daß ſie nicht weiter kommen, ihr Weſen nicht für ſie ſelbſt iſt; worin liegt, daß ſie nicht zur Unendlichkeit, nicht zur Befreiung von ihrer unmittelbaren Einzelnheit, d. i. nicht zur Freiheit kommen, ſondern nur in der Nothwendigkeit bleiben, die der Zuſammenhang des Einen mit einem Andern iſt: ſo daß, wenn ſich dieß Andere mit den natürlichen Dingen vereinigt, dieſe zu Grunde gehen, weil ſie den Widerſpruch nicht ertragen können. Indem für den Menſchen aber, als Bewußtſeyn, das Wahre iſt, und er darin die Beſtimmung zur Freiheit hat, ſo iſt er eben fähig, das Anundfürſichſeyende anzuſchauen, ſich in ein Verhältniß zu demſelben zu ſetzen, das Wiſſen zum Zweck zu haben; und darin liegt die Befreiung des Geiſtes, daß das Bewußtſeyn nicht als natürliches bleibe, ſondern geiſtiges werde: d. h. daß für ihn ſey das Ewige, d. i. die Verſöhnung des Endlichen als dieſes Subjects mit dem Unendlichen. Bewußtſeyn iſt alſo, nicht im Natürlichen ſtehen zu bleiben, ſondern der Proceß zu ſeyn, wodurch dem Menſchen das Allgemeine zum Gegenſtand, zum Zweck wird. Der Menſch macht ſich göttlich, aber auf geiſtige, d. h. nicht auf unmittelbare Weiſe. In den ältern Religionen iſt das Göttliche auch vereint mit dem Natürlichen, dem Menſchlichen; aber dieſe Einheit iſt keine Verſöhnung, ſondern eine unmittelbare, nicht hervorgebrachte, und ſo geiſtloſe Einheit, eben weil ſie bloß natürlich iſt. Weil der Geiſt aber nicht natürlich, ſondern nur das iſt, wozu er ſich macht: ſo iſt erſt der Proceß in ſich, dieſe Einheit hervorzubringen, das Geiſtige. Zu dieſer geiſtigen Einheit gehört die Negation der Natürlichkeit, des Fleiſches, als worin der Menſch nicht bleiben ſoll; denn die Natur iſt böſe von Hauſe aus. Ebenſo iſt der Menſch von Natur böſe; denn Alles, was der Menſch Böſes thut, kommt aus einem natürlichen Triebe. Da nun der Menſch an ſich das Ebenbild Gottes, in der Exiſtenz aber nur natürlich iſt: ſo ſoll das, was an ſich iſt, hervorgebracht, die erſte Natürlichkeit aber aufgehoben werden. Um ſo mehr wird der Menſch erſt geiſtig und ge-

langt zur Wahrheit durch Erheben über das Natürliche, als ſogar Gott ſelbſt nur ſo ein Geiſt iſt, daß er das Eine, Verſchloſſene zum Andern ſeiner ſelbſt machte, um aus dieſem Andern wieder in ſich zurückzukehren.

Daß dieß nun als die Grund-Idee des Chriſtenthums angegeben oder behauptet wird, iſt einerſeits eine hiſtoriſche Frage; zu verſchiedenen Zeiten iſt dieſe Idee anders gefaßt worden, und jetzt z. B. macht man ſich wieder beſondere Vorſtellungen davon. Um zu entwickeln, daß dieß die hiſtoriſche Idee des Chriſtenthums ſey, müßten wir auf eine hiſtoriſche Erörterung eingehen; da es uns aber hier nicht darum zu thun iſt, ſo müſſen wir es als einen Lehnſatz der Geſchichte annehmen. Inſofern andererſeits dieſe Frage in die Geſchichte der Philoſophie fällt, ſo hat die Behauptung, daß dieß die Idee des Chriſtenthums ſey, eine andere Stellung, als die nach hiſtoriſcher Begründung; und dieß iſt das dritte Intereſſe. In dem Zuſammenhang der bisherigen Geſtalten hat es ſich gezeigt, daß dieſe Idee des Chriſtenthums jetzt hervortreten, und zwar allgemeines Bewußtſeyn der Völker werden mußte. Daß ſie als Welt-Religion aufgetreten iſt, iſt der Inhalt der Geſchichte; dieſe Nothwendigkeit der Idee iſt es, die in der Philoſophie der Geſchichte beſtimmter darzulegen iſt. Zu dem Ende muß der Begriff des Geiſtes zum Grunde gelegt, und nun gezeigt werden, daß die Geſchichte der Proceß des Geiſtes ſelbſt iſt, aus ſeinem erſten ungründlichen, eingehüllten Bewußtſeyn ſich zu enthüllen und zu dieſem Standpunkt ſeines freien Selbſtbewußtſeyns zu gelangen: damit das abſolute Gebot des Geiſtes, „Erkenne Dich ſelbſt," erfüllt werde. Das Erkennen dieſer Nothwendigkeit hat man das Conſtruiren der Geſchichte a priori genannt; es hilft nichts, es als unzuläſſig, ja ſelbſt übermüthig zu verſchreien. Man ſtellt ſich die Entwickelung der Geſchichte entweder als zufällig vor. Oder wenn es Ernſt iſt mit der Vorſehung und Weltregierung Gottes, ſo ſtellt man ſich dieß ſo vor, als wenn das Chriſtenthum gleichſam fertig war in Got-

tes Kopfe; dann erſcheint es als zufällig, wann er es in die Welt geworfen. Es iſt aber hierbei das Vernünftige, und damit das Nothwendige dieſes Rathſchluſſes Gottes zu betrachten: und dieß kann eine Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes, d. i. eine Berichtigung unſerer Idee, genannt werden. Sie iſt ein Aufzeigen, daß es, wie ich ſonſt geſagt, vernünftig in der Welt zugegangen: und ſie enthält, daß die Welt-Geſchichte den Proceß des Geiſtes, zum Theil als die Geſchichte des Geiſtes, darſtellt, der ſich in ſich zu reflectiren hat, um zum Bewußtſeyn deſſen, was er iſt, zu kommen. Dieß iſt es, was in der Geſchichte in der Zeit ausgelegt wird: und zwar eben darum als Geſchichte, weil der Geiſt die lebendige Bewegung iſt, von ſeiner unmittelbaren Exiſtenz ausgehend, Revolutionen der Welt, wie der Individuen zu erzeugen.

Indem hierbei vorausgeſetzt wird, daß dieſe Idee allgemeine Religion hat werden müſſen, ſo liegt darin viertens die Quelle einer eigenthümlichen Erkenntnißweiſe für das beſondere Bewußtſeyn. Die neue Religion hat nämlich die intelligible Welt der Philoſophie zur Welt des gemeinen Bewußtſeyns gemacht; Tertullian ſagt daher: „Jetzt wiſſen die Kinder von Gott, was die größten Weiſen des Alterthums nur gewußt haben.“ Damit aber Alle das Wahre wiſſen können, muß dieſe Idee an dieſelben kommen als ein Gegenſtand, nicht für das denkende, philoſophiſch ausgebildete Bewußtſeyn, ſondern für das ſinnliche noch in ungebildeter Vorſtellungsweiſe ſtehende Bewußtſeyn. Erhielte und behielte dieſe Idee nicht dieſe Form des äußerlichen Bewußtſeyns, ſo wäre ſie eine Philoſophie der chriſtlichen Religion; denn der Standpunkt der Philoſophie iſt die Idee in der Form des nur allgemeinen Denkens, nicht wie die Idee für das Subject iſt und an dieſes gerichtet iſt. Das, wodurch dieſe Idee als Religion iſt, gehört aber in die Geſchichte der Religion; und dieſe Entwickelung ihrer Form müſſen wir hier auf der Seite liegen laſſen. Durch dieſe Formen müſſen wir jedoch nicht etwa den Inhalt

verkennen, noch viel weniger geradezu verwerfen, ſondern ihn vielmehr da durcherkennen; man muß ſie aber auch nicht als abſolute Formen feſthalten, und die Lehren ſchlechthin nur in dieſer Geſtalt behaupten wollen, wie dieß ehemals bei einer ſtrohernen Orthodoxie ſtattgefunden hat.

Nur Ein Beiſpiel iſt hier anzugeben. Die ſogenannte Lehre von der Erbſünde enthält dieß, daß unſere erſten Aeltern geſündigt haben, dieß Böſeſeyn alſo als eine erbliche Krankheit zu allen Menſchen hindurchgedrungen, und auf die Nachkommen äußerlicher Weiſe als etwas Angeborenes gekommen ſey, das nicht zur Freiheit des Geiſtes gehöre, noch ſeinen Grund darin habe; durch dieſe Erbſünde, heißt es weiter, habe der Menſch den Zorn Gottes auf ſich gezogen. Wenn ſich nun an dieſe Formen gehalten wird, ſo ſind darin enthalten zuvörderſt die erſten Aeltern der Zeit nach, nicht dem Gedanken nach; der Gedanke von dieſen Erſten iſt aber nichts Anderes, als der Menſch an und für ſich. Was von ihm als ſolchem geſagt wird, was allgemein jeder Menſch an ihm ſelbſt iſt, dieß iſt hier in der Form des erſten Menſchen, Adam, vorgeſtellt; und bei dieſem erſten Menſchen zeigt ſich die Sünde auch als etwas Zufälliges, vollends daß er ſich habe verführen laſſen, vom Apfel zu eſſen. Aber es iſt wieder gar nicht bloß vorgeſtellt, als habe er von der Frucht nur gegeſſen, ſondern es iſt der Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen; als Menſch muß er davon eſſen, nicht als Thier. Der Grundcharakter aber, wodurch er ſich vom Thier unterſcheidet, iſt eben, daß er weiß, was Gut und Böſes iſt; ſo ſagt denn auch Gott, „Siehe, Adam iſt worden als unſer einer, er weiß, was gut und böſe iſt.“ Nur dadurch aber, daß der Menſch ein Denkendes iſt, kann er den Unterſchied von gut und böſe machen; im Denken liegt alſo allein die Quelle des Böſen und Guten, ebenſo aber auch die Heilung des Böſen, was durch das Denken angerichtet iſt. — Das Zweite iſt, daß der Menſch von Natur böſe ſey und es vererbe. Dagegen wird erinnert: „Wie ſoll der

Böſe Strafe deßwegen erleiden, da keine Zurechnung über Angeborenes exiſtirt?" In der That, daß der Menſch an ſich, oder von Natur böſe ſey, ſcheint ein hartes Wort zu ſeyn. Wenn wir nun aber dieß harte Wort weglaſſen, nicht von einer Strafe Gottes u. ſ. f., ſprechen, ſondern mildere, allgemeine Worte gebrauchen: ſo liegt für uns in dieſer Vorſtellung der Erbſünde dieß, daß der Menſch, wie er von Natur iſt, nicht iſt, wie er vor Gott ſeyn ſoll, ſondern die Beſtimmung hat, für ſich zu werden, was er nur an ſich iſt; daß dieß nun in der Beſtimmung des Menſchen als ſolchen liegt, iſt eben als Erblichkeit vorgeſtellt. Das Aufheben der bloßen Natürlichkeit iſt uns bekannt als bloße Erziehung, und macht ſich von ſelbſt; durch Erziehung wird Bezähmung bewirkt, und damit ein dem Guten Adäquatmachen überhaupt erzeugt. Scheint dieß nun auch auf leichte Weiſe vor ſich zu gehen, ſo iſt es doch von unendlicher Wichtigkeit, daß eben die Verſöhnung der Welt mit ſich ſelbſt, das Gutmachen, durch die einfache Weiſe der Erziehung zu Stande gebracht wird.

2. Das Intereſſe, um das es ſich jetzt handelt, iſt, das Princip des Chriſtenthums, was weitläufig erläutert worden iſt, zum Princip der Welt zu machen; es iſt die Aufgabe der Welt, dieſe abſolute Idee in ſich einzuführen, in ſich wirklich zu machen, und ſich dadurch mit Gott zu verſöhnen. Dieſe Aufgabe zerfällt wieder in drei Aufgaben.

Zuerſt gehört dazu die Verbreitung der chriſtlichen Religion, daß ſie in die Herzen der Menſchen komme; dieß liegt jedoch außer dem Kreiſe unſerer Betrachtung. Das Herz heißt der ſubjective Menſch als Dieſer, und dieſer hat durch dieß Princip eine andere Stellung als früher; es iſt weſentlich, daß dieſes Subject dabei ſey. Das einzelne Subject iſt der Gegenſtand der göttlichen Gnade; jedes Subject, der Menſch als Menſch hat für ſich einen unendlichen Werth, iſt dazu beſtimmt, Theil zu nehmen an dieſem Geiſte, der ja eben, als Gott, im Herzen jedes Menſchen geboren werden ſoll. Der Menſch iſt zur Freiheit beſtimmt, er

iſt hier anerkannt als an ſich frei; dieſe Freiheit iſt aber zunächſt noch formell, weil ſie innerhalb des Princips der Subjectivität ſtehen bleibt.

Das Zweite iſt, daß das Princip der chriſtlichen Religion für den Gedanken ausgebildet werde, der denkenden Erkenntniß angeeignet werde, in dieſer verwirklicht ſey: ſo daß ſie zur Verſöhnung komme, die göttliche Idee in ſich habe, und der Reichthum der Gedankenbildung der philoſophiſchen Idee mit dem chriſtlichen Princip vereinigt werde. Denn die philoſophiſche Idee iſt die Idee von Gott; und das Denken hat das abſolute Recht, daß es verſöhnt werde, oder daß das chriſtliche Princip dem Gedanken entſpreche. Dieſe Ausbildung der chriſtlichen Religion in der denkenden Erkenntniß haben die Kirchenväter geleiſtet: doch auch dieſe Verarbeitung des chriſtlichen Princips haben wir nicht näher zu betrachten, da ſie der Kirchengeſchichte angehört; nur iſt hier über die Beziehung der Kirchenväter auf die Philoſophie der Standpunkt anzugeben. Sie lebten vornehmlich in der alten Römiſchen Welt und der Lateiniſchen Bildung; doch gehören auch die Byzantiner hierzu. Wir wiſſen, daß die Kirchenväter ſehr philoſophiſch gebildete Männer waren, und daß ſie die Philoſophie, beſonders die Neuplatoniſche, in die Kirche eingeführt haben; ſie haben dadurch einen chriſtlichen Lehrbegriff ausgebildet, womit ſie über die erſte Weiſe der Erſcheinung des Chriſtenthums in der Welt hinausgegangen ſind, indem derſelbe in dieſer erſten Erſcheinung nicht vorhanden geweſen iſt. Alle Fragen über die Natur Gottes, über die Freiheit des Menſchen, über das Verhältniß zu Gott, der das Objective iſt, den Urſprung des Böſen u. ſ. f. haben die Kirchenväter behandelt; und was der Gedanke über dieſe Fragen beſtimmt, das haben ſie in den chriſtlichen Lehrbegriff eingetragen und aufgenommen. Die Natur des Geiſtes, die Ordnung des Heils, d. i. den Stufengang der Vergeiſtigung des Subjects, ſeine Erziehung, den Proceß des Geiſtes, wodurch er

Geiſt iſt, dieſe ſeine Converſionen haben ſie ebenſo in ſeiner Freiheit behandelt und in ſeiner Tiefe nach ſeinen Momenten erkannt.

So können wir das Verhältniß der Kirchenväter beſtimmen, und noch bemerken, daß man ihnen dieſe erſte, philoſophiſche Ausbildung des chriſtlichen Princips zum Verbrechen gemacht hat: ſie hätten dadurch jene erſte Erſcheinung des Chriſtenthums verunreinigt. Ueber die Natur dieſer Verunreinigung haben wir zu ſprechen. Bekanntlich hat Luther bei ſeiner Reformation den Zweck ſo beſtimmt, daß die Kirche auf die Reinheit ihrer erſten Geſtalt in den erſten Jahrhunderten zurückzuführen ſey; aber dieſe Geſtalt zeigt ſelbſt ſchon dieß Gebäude von einem weitläufigen verſtrickten Lehrbegriff, ein ausgebildetes Gewebe der Lehren, was Gott ſey und das Verhältniß des Menſchen zu ihm. Während der Reformation iſt daher auch ein beſtimmtes Lehrgebäude gar nicht aufgeführt, ſondern das alte nur von den ſpätern Zuſätzen gereinigt worden; es iſt ein verwickeltes Gebäude, in dem die verwickeltſten Dinge vorkommen. Dieſer Strickſtrumpf iſt in neuern Zeiten vollends aufgetröſelt worden, indem man das Chriſtenthum auf den planen Faden des Wortes Gottes zurückführen wollte, wie es in den Schriften des neuen Teſtaments vorhanden iſt. Damit hat man die Ausbreitung des Lehrbegriffs, die durch die Idee und nach der Idee beſtimmte Lehre des Chriſtenthums aufgegeben, und iſt bis auf die Weiſe der erſten Erſcheinung (und auch darin mit Auswahl, in Rückſicht auf's Unanwendbare) zurückgegangen: ſo daß jetzt nur das, was von der erſten Erſcheinung berichtet iſt, als die Grundlage des Chriſtenthums angeſehen wird. Ueber die Berechtigung der Philoſophie und der Kirchenväter, die Philoſophie im Chriſtenthum geltend zu machen, iſt Folgendes zu bemerken.

Die Vorſtellung der modernen Theologie formulirt einerſeits nach den Worten der Bibel, die zu Grunde gelegt werden ſollen, ſo daß das ganze Geſchäft des eigenen Vorſtellens und Denkens nur exegetiſch ſey; die Religion ſoll in der Form von Poſitivem

behalten ſeyn, ſo daß es ein Empfangenes, Gegebenes, ſchlechthin auf äußerliche Weiſe Geſetztes, Geoffenbartes iſt, woran angeknüpft wird. Dieſe Worte, dieſer Text iſt aber zugleich ſo beſchaffen, daß er dem Belieben der Vorſtellung alle Breite läßt; ſo iſt die andere Seite dabei, daß ebenſo der Spruch der Bibel angewendet wird: „Der Buchſtabe tödtet, der Geiſt aber macht lebendig.“ Dieß iſt zuzugeſtehen, und der Geiſt heißt nichts Anderes, als das denen Inwohnende, die ſich an den Buchſtaben machen, um ihn geiſtig aufzufaſſen und zu beleben: d. i. daß die mitgebrachten Vorſtellungen es ſeyen, die ſich in dem Buchſtaben geltend zu machen haben. Dieſe mitgebrachten Gedanken können nun der ganz gewöhnliche Menſchenverſtand ſeyn: wie man in neuerer Zeit auch meint, eine Dogmatik ſolle popular ſeyn. So wird ſich alſo auf jene Weiſe das Recht herausgenommen, den Buchſtaben mit Geiſt zu behandeln, d. i. mit eigenen Gedanken heranzukommen; aber den Kirchenvätern wird es abgeſprochen. Sie haben ihn auch mit Geiſt behandelt; und es iſt die ausdrückliche Beſtimmung, daß der Geiſt der Kirche innewohne, ſie beſtimme, belehre, erkläre. Die Kirchenväter haben ſo daſſelbe Recht, mit dem Geiſt ſich zu verhalten zu dem Poſitiven, zu dem von der Empfindung Geſetzten. Ganz allein wird es auf den Geiſt an und für ſich ankommen, wie dieſer beſchaffen iſt; denn die Geiſter ſind ſehr verſchieden.

Freilich wird die Stellung davon, daß der Geiſt den bloßen Buchſtaben lebendig zu machen habe, näher ſo angegeben, daß der Geiſt nur das Gegebene erklären ſolle: d. h. er ſolle den Sinn deſſen laſſen, was in dem Buchſtaben unmittelbar enthalten ſey. Aber man muß in ſeiner Bildung noch weit zurück ſeyn, wenn man den Betrug nicht einſieht, der in dieſem Verhältniſſe liegt. Erklären ohne eigenen Geiſt, als ob der Sinn ganz nur ein gegebener wäre, iſt unmöglich. Erklären heißt klar machen, und es ſoll mir klar werden; dieß kann nichts, als was ſchon in mir iſt. Es ſoll entſprechen meiner ſubjectiven Entſcheidung,

den Bedürfniſſen meines Wiſſens, meines Erkennens, meines Herzens u. ſ. f.; ſo nur iſt es für mich. Man findet, was man ſucht: und eben indem ich es mir klar mache, mache ich darin meine Vorſtellung, meinen Gedanken geltend; ſonſt iſt es ein Todtes, Aeußeres, das gar nicht für mich vorhanden iſt. So iſt es ſehr ſchwer, fremde Religionen, die tief unter unſerem Bedürfniſſe des Geiſtes ſtehen, ſich klar zu machen; aber ſie berühren doch eine Seite meiner geiſtigen Bedürfniſſe, Standpunkte, wenn es auch nur eine trübe, ſinnliche Seite iſt. Wenn man alſo ſagt „klar machen," ſo verſteckt man, was die Sache iſt, in ein Wort; macht man ſich dieß Wort ſelbſt aber klar, ſo iſt nichts darin, als daß der Geiſt, der im Menſchen iſt, ſich ſelbſt darin erkennen will, und nichts Anderes erkennen kann, als was in ihm liegt. Man hat ſo, kann man ſagen, aus der Bibel eine wächſerne Naſe gemacht: Dieſer findet dieß, Jener jenes darin; ein Feſtes zeigt ſich ſogleich als unfeſt, indem es vom ſubjectiven Geiſte betrachtet wird.

In dieſer Rückſicht iſt näher die Beſchaffenheit des Textes zu bemerken, der die Weiſe der erſten Erſcheinung des Chriſtenthums beſchreibt; er kann noch nicht auf ſehr ausdrückliche Weiſe das enthalten, was im Princip des Chriſtenthums liegt, ſondern nur mehr die Ahnung von dem, was der Geiſt iſt und wiſſen wird als wahr. Dieß iſt auch ausdrücklich in dem Texte ſelbſt ausgeſprochen. Chriſtus ſagt: „Wenn ich von Euch entfernt bin, will ich Euch den Tröſter ſenden; dieſer, der Geiſt, wird Euch in alle Wahrheit einführen," — nicht der Umgang Chriſti und ſeine Worte. Erſt nach ihm und nach ſeiner Belehrung durch den Text werde alſo der Geiſt in die Apoſtel kommen, werden ſie erſt des Geiſtes voll werden. Man kann beinahe ſagen, daß, wenn man das Chriſtenthum auf die erſte Erſcheinung zurückführt, es auf den Standpunkt der Geiſtloſigkeit gebracht wird, da Chriſtus eben ſelber ſagte, daß das Geiſtige erſt kommen werde, wenn er weg ſey. Im Text der erſten Erſcheinung ſehen wir dagegen

Chriſtus nur als Meſſias, und in weiterer Beſtimmung als bloßen Lehrer; er iſt ein ſinnlicher, gegenwärtiger Menſch für ſeine Freunde, Apoſtel u. ſ. f., und hat noch nicht das Verhältniß des heiligen Geiſtes. Seine Freunde haben ihn geſehen, ſeine Lehren gehört, auch Wunder geſehen: und ſind dadurch dazu gebracht, an ihn zu glauben. Aber Chriſtus ſelbſt ſchilt die heftig, welche Wunder von ihm verlangen; wenn er alſo als Gott für den Menſchen ſeyn, Gott im Herzen der Menſchen ſeyn ſoll, ſo kann er nicht ſinnliche, unmittelbare Gegenwart haben. Der Dalai-Lama iſt als ein ſinnlicher Menſch der Gott für die Tibetaner; im chriſtlichen Princip aber, wo Gott in die Herzen der Menſchen einkehrt, kann er nicht ſinnlich gegenwärtig vor ihnen ſtehen bleiben.

So iſt das Zweite dieß, daß die ſinnliche gegenwärtige Geſtalt verſchwinden muß, damit ſie in die Mnemoſyne, in das Reich der Vorſtellung aufgenommen werde; erſt dann kann das geiſtige Bewußtſeyn, das geiſtige Verhältniß eintreten. Auf die Frage aber, wohin Chriſtus ſich entfernt habe, iſt die Beſtimmung gegeben, „ſein Sitz iſt zur Rechten Gottes:" d. h. erſt jetzt hat Gott gewußt werden können als dieſes Concrete, als der Eine, der dann das andere Moment, ſeinen Sohn (λόγος, σοφία), in ſich habe. Um alſo das, was das Princip des Chriſtenthums iſt, als Wahrheit zu erkennen, muß die Wahrheit der Idee des Geiſtes als concreter Geiſt erkannt ſeyn; und dieß iſt die eigenthümliche Form bei den Kirchenvätern. Damit iſt die Vorſtellung, daß das abſtracte Göttliche in ihm ſelbſt aufbricht und aufgebrochen iſt, erſt eingetreten; dieß andere Moment im Göttlichen darf aber nicht in Weiſe einer intelligiblen Welt gefaßt werden, oder, wie wir es wohl in der Vorſtellung haben, eines Himmelreichs mit vielen Engeln, die auch endlich, beſchränkt ſind, und ſo dem Menſchlichen näher ſtehen. Aber es iſt nicht hinreichend, daß das concrete Moment in Gott gewußt wird; ſondern es iſt nothwendig, daß auch gewußt wird, Chriſtus ſey ein wirklicher, dieſer Menſch geweſen. Dieß Dieſer iſt das ungeheure Moment im

Chriſtenthum, weil es das Zuſammenbinden der ungeheuerſten Gegenſätze iſt. Dieſe höhere Vorſtellung hat nicht im Text, nicht in der erſten Erſcheinung vorhanden ſeyn können; das Große der Idee konnte erſt ſpäter eintreten, nachdem der Geiſt die Idee ausgebildet hatte.

Daß die Offenbarung Chriſti dieſe Bedeutung habe, iſt der Glaube der Chriſten an ihn, während die profane, unmittelbare und nächſte Bedeutung dieſer Geſchichte iſt, daß Chriſtus ein bloßer Prophet geweſen, und das Schickſal aller alten Propheten gehabt habe, verkannt zu ſeyn. Daß ſie aber die von uns angegebene Bedeutung habe, das weiß der Geiſt; denn der Geiſt iſt eben in dieſer Geſchichte explicirt. Dieſe Geſchichte iſt der Begriff, die Idee des Geiſtes ſelbſt; und die Weltgeſchichte hat in ihr ihre Vollendung gefunden, auf dieſe unmittelbare Weiſe das Wahre zu wiſſen. Der Geiſt alſo iſt es, der ſie ſo auffaßt; und auf unmittelbar anſchauliche Weiſe iſt das im Pfingſtfeſte gegeben. Denn vor dieſem Tage hatten die Apoſtel dieſe unendliche Bedeutung von Chriſto noch nicht; ſie wußten noch nicht, daß dieſes die unendliche Geſchichte von Gott iſt: geglaubt hatten ſie an ihn, aber noch nicht an ihn als an dieſe unendliche Wahrheit.

Dieſe Wahrheit iſt das, was die Kirchenväter entwickelt haben; das allgemeine Verhältniß der erſten chriſtlichen Kirche zur Philoſophie iſt hiermit angegeben. Einerſeits iſt die philoſophiſche Idee in dieſe Religion verſetzt worden; andererſeits iſt dieß Moment in der Idee, nach welchem dieſelbe ſich in ſich beſondert, als Weisheit, thätiger Logos, Sohn Gottes u. ſ. f., darin aber noch in der Allgemeinheit bleibt, herausgeſpitzt worden zur Subjectivität, und damit zur ſinnlichen unmittelbaren Einzelnheit und Gegenwärtigkeit eines in Raum und Zeit erſcheinenden menſchlichen Individuums. Dieſe zwei Elemente haben in dieſem chriſtlichen Lehrbegriff einander weſentlich durchflochten: die Idee ſelbſt, und dann die Geſtalt, wie ſie ſich durch die Verknüpfung mit einer

einzelnen in Raum und Zeit vorhandenen Individualität darſtellt. Dieſe Geſchichte hatte alſo überhaupt bei den Kirchenvätern die Idee zur Grundlage; die wahrhafte Idee des Geiſtes war ſomit bei ihnen zugleich in der beſtimmten Form der Geſchichtlichkeit. Die Idee war aber noch nicht, als ſolche, von der Geſchichte unterſchieden; indem ſich die Kirche alſo an dieſe Idee in der geſchichtlichen Form hielt, beſtimmte ſie die Lehre. Dieß iſt denn nun der allgemeine Charakter.

Aus dieſer Idee, wie ſie durch den Geiſt gefaßt iſt, entſtanden viele ſogenannte Ketzereien in den erſten Jahrhunderten des Chriſtenthums. Dahin gehören von den Gnoſtikern die, welche die chriſtlichen Bücher zu Grunde legen, aber dabei Alles in ein Geiſtiges verwandeln. Sie ſind nämlich nicht bei dieſer geſchichtlichen Form der Idee des Geiſtes ſtehen geblieben, ſondern ſie haben die Geſchichte interpretirt, und ſie als Geſchichtliches aufgelöſt. Die von ihnen hineingebrachten Gedanken ſind, wie wir (S. 26—28) geſehen haben, mehr oder weniger Gedanken der Alexandriniſchen oder auch der Philoniſchen Philoſophie. Ihrer Grundlage nach haben ſie ſich alſo ſpeculativ gehalten, ſind aber zu Ausſchweifungen im Phantaſtiſchen und auch in der Moralität fortgegangen, wenn gleich in dieſem trüben und phantaſtiſchen Weſen die Elemente immer zu erkennen ſind, die wir geſchichtlich gehabt haben. Aber die Form des unmittelbaren Daſeyns, die in Chriſtus ein weſentliches Moment iſt, verflüchtigen ſie zu einem allgemeinen Gedanken; ſo daß die Beſtimmung des Individuums als Dieſes verſchwindet. Denn die Doketen ſagten z. B., Chriſtus habe nur einen Scheinleib, ein Scheinleben gehabt; bei welchen Behauptungen der Gedanke jedoch den Hintergrund ausmachte. Die Gnoſtiker ſind ſo der abendländiſchen Kirche entgegen geweſen; und dieſe hat, wie Plotin und die Neuplatoniker, den Gnoſticismus vielfach bekämpft, weil er eben im Allgemeinen ſtehen blieb, die Vorſtellung in Form der Einbildungskraft faßte, und dieſe Vorſtellung dem Chriſtus im Fleiſche (Χριστὸς ἐν

σαρκί) entgegengeſetzt war.[1] Die Kirche hielt dagegen an der beſtimmten Geſtalt der Perſönlichkeit, als dem Principe der concreten Wirklichkeit, feſt.

Aus dem Orient ſind andere Formen des Gegenſatzes der Principien, als die wir bei den Gnoſtikern angaben, hineingebracht: nämlich Licht und Finſterniß, Gutes und Böſes. Beſonders iſt aber dieſer Parſiſche Gegenſatz im Manichäismus hervorgetreten, worin Gott, als das Licht, dem Böſen, Nichtſeyenden (οὐκ ὄν), der ὕλη, dem Materiellen, ſich ſelbſt Vernichtenden entgegentritt. Das Böſe iſt das, was den Widerſpruch in ſich ſelbſt hat: Die ſich ſelbſt überlaſſenen und in blinder Feindſchaft gegen einander tobenden Mächte des Böſen (ὕλη) ſind von einem Schimmer aus dem Lichtreiche getroffen und angezogen worden; und dieſes hat die Materie ſo weit beſänftigt, daß ſie aufhörten, einander zu beſtreiten, und ſich ſogar vereinigten, um in das Lichtreich einzudringen. Zur Lockſpeiſe für die Materie, um ihre blinde Wuth durch eine unwiderſtehlich wirkende Kraft zu lähmen und zu beſänftigen, ihre endliche Vernichtung und die allgemeine Herrſchaft des Lichts, des Lebens, der Seele herbeizuführen, gab der Vater des Lichtes eine der Mächte des Guten Preis. Das iſt die Weltſeele (ψυχὴ ἁπάντων); dieſe wurde von der Materie verſchlungen, und dieſe Vermiſchung iſt die Grundlage der ganzen Schöpfung. Daher iſt die Seele überall hin verbreitet, und in der todten Hülle überall wirkend und kämpfend in dem Menſchen, dem Mikrokosmus, wie in dem Weltall, dem Makrokosmus, aber mit ungleicher Gewalt; denn wo Schönheit ſich offenbart, ſiegt das Licht-Princip, die Seele, über die Materie: in dem Häßlichen unterliegt es, herrſcht die Materie vor. — Dieſe gefangene Seele nannte Mani auch den Sohn des Menſchen, nämlich des Urmenſchen, des himmliſchen Menſchen, des Adam Kadmon: Aber nur ein Theil von dem Lichtweſen, der dazu beſtimmt war, das Reich des Böſen zu bekämpfen, iſt auf dieſe

[1] Neander: Genet. Entwickelung d. vornehmſten gnoſt. Syſteme, S. 43.

Weiſe Preis gegeben; zu ſchwach, gerieth er in Gefahr zu unterliegen, und mußte einen Theil ſeiner Rüſtung, dieſe Seele, der Materie hingeben. Der Theil der Seele, welcher durch ſolche Vermiſchung mit der Materie nicht gelitten, ſondern ſich frei zum Himmel erhoben hatte, wirkt von Oben zur Läuterung der gefangenen Seele, der verwandten Lichttheile; und das iſt Jeſus, der Menſchenſohn, inſofern er nicht gelitten hat (ἀπαϑής), im Gegenſatze gegen den leidenden Menſchenſohn, die in dem ganzen Weltall gefangene Seele. Aber jene erlöſende Seele bleibt in dem zweiten, ſichtbaren Lichte, welches noch von dem erſten und unnahbaren unterſchieden iſt, und hat darin ihren Sitz, und wirkt durch Sonne und Mond auf den Läuterungs-Proceß der Natur ein. — Durch ſie aber erſcheint dem Manes der ganze Lauf der phyſiſchen, wie der geiſtigen Welt, als ein Läuterungs-Proceß: Die gefangenen Lichtweſen mußten aus dem Kreislauf der Metempſychoſe zur unmittelbaren Wiedervereinigung mit dem Lichtreich erhoben werden. Deßhalb ſtieg die reine himmliſche Seele zur Erde herab, und erſchien in menſchlicher Scheinform, um der leidenden Seele (dem *νοῦς παϑητικός* des Ariſtoteles?) die Hand zu reichen. — Die Manichäer ſprechen auch ganz in dem Sinne, daß Gott, das Gute, hervorgehe, umleuchte, und ſo eine intelligible Welt hervorbringe. Das Dritte iſt dann der Geiſt als umkehrend, das Zweite und Erſte als Eins ſetzend und empfindend; und dieſe Empfindung iſt die Liebe. Dieſe Ketzerei erkennt die Idee ſehr wohl, hebt aber die Form der vereinzelten Exiſtenz, in der die Idee in der chriſtlichen Religion vorgeſtellt iſt, auf. Die Kreuzigung Chriſti wird ſomit als bloß ſcheinbar genommen, iſt nur allegoriſch, nur ein Bild: Jene bloß ſcheinbare Kreuzigung des unleidenden Jeſus, das freilich nur ſcheinbare Mitleiden des nicht mit der Materie Vereinigten, entſpricht dem wirklichen Leiden der gefangenen Seele. So wie über Chriſtus aber die Mächte der Finſterniß keine Gewalt ausüben konnten, ſo ſollte auch ihre Gewalt über die verwandte Seele ſich als nichtig zeigen. — Bei den Manichäern kommt

ſo die Vorſtellung vor von einem Jeſus, der in aller Welt und in der Seele gekreuzigt iſt; die Kreuzigung Chriſti bedeutet alſo myſtiſch nur die Wunden des Leidens unſerer Seele. Durch die Vegetation würden die Lichttheile gebunden; und dieß Gebundenſeyn derſelben erzeuge ſich als Pflanze. Die ſchwangerwerdende Erde erzeuge den leidenden (patibilis) Jeſus, der das Leben und Heil der Menſchen iſt, und an jedem Holze gekreuzigt wird. Der in Jeſus erſchienene *νοῦς* ſey alle Dinge.[1] Die Kirche hat ebenſo vornehmlich die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur behauptet. Aber indem dieſe Einheit in der chriſtlichen Religion zum vorſtellenden Bewußtſeyn gekommen iſt, ſo wurde die menſchliche Natur in ihrer Wirklichkeit genommen als Dieſer, und nicht bloß im allegoriſchen oder philoſophiſchen Sinn.

Wenn nun einerſeits das Weſentliche der orthodoxen Kirchenväter, welche ſich dieſen gnoſtiſchen Speculanten entgegen ſtellten, dieſes iſt, gegen ſie die beſtimmte Form der Gegenſtändlichkeit Chriſti feſtgehalten zu haben: ſo ſind ſie andererſeits den Arianern, und was dahin gehört, gegenübergetreten, die das erſchienene Individuum anerkennen, aber die Perſon Chriſti nicht in die Verknüpfung ſetzen mit der Beſonderung, dem Aufbrechen der göttlichen Idee. Sie haben Chriſtus für einen Menſchen genommen, ihn zwar zu einer höhern Natur aufgeſpreizt: aber nicht als Moment Gottes, des Geiſtes ſelbſt geſetzt. Die Arianer gingen zwar noch nicht ſo weit, als die Socinianer, welche Chriſtus nur als einen ausgezeichneten Menſchen, als Lehrer u. ſ. f. nahmen, und daher auch noch nicht in der Kirche exiſtirten, ſondern Heiden waren. Immer aber hatten auch die Arianer, da ſie Gott nicht in Chriſtus wußten, die Dreieinigkeit und damit der ganzen ſpeculativen Philoſophie die Grundlage weggenommen. Jenes Aufſpreizen zu einer höhern Natur iſt auch eine Hohlheit, die nicht genügen kann; gegen dieſe haben die Kirchenväter alſo die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur behauptet, die in den

[1] Neander: Genetiſche Entwickelung u. ſ. w., S. 87–91.

Individuen der Kirche zum Bewußtſeyn gekommen iſt, und dieß iſt die Hauptgrundbeſtimmung. Die Pelagianer aber läugneten die Erbſünde, und behaupteten, daß die Natur des Menſchen zur Tugend und Religioſität hinreichend wäre. Aber der Menſch ſoll nicht ſeyn, wie er von Natur iſt; er ſoll vielmehr geiſtig werden. So wurde auch dieſe Lehre als Ketzerei ausgeſchloſſen. So wurde mithin die Kirche vom Geiſte regiert, um an den Beſtimmungen der Idee feſtzuhalten, immer aber in der geſchichtlichen Weiſe. Dieß iſt die Philoſophie der Kirchenväter; ſie haben die Kirche erzeugt, wie denn der entwickelte Geiſt einer entwickelten Lehre bedarf, und nichts ſo ungeſchickt iſt, als das Beſtreben oder Verlangen einiger Neuern, die Kirche auf ihre erſte Form zurückzuführen.

Das Dritte iſt dann, daß der Wirklichkeit die Idee eingeimpft, ihr immanent ſey, daß nicht nur ſey eine Menge von glaubenden Herzen, ſondern daß aus dem Herzen vielmehr, wie das Naturgeſetz eine ſinnliche Welt regiert, ſo conſtituirt werde ein höheres Leben der Welt, ein Reich, — die Verſöhnung Gottes mit ſich in der Welt ſich vollbringe, nicht als ein Himmelreich, das jenſeits iſt. Dieſe Gemeinde iſt das Reich Gottes auf Erden, in der Kirche: „Wo zwei oder drei," ſagt Chriſtus, „verſammelt ſind in meinem Namen, bin ich mitten unter ihnen." Die Idee iſt nur inſofern für den Geiſt, für das ſubjective Bewußtſeyn, als ſie ſich in der Wirklichkeit realiſirt: und hat ſich alſo nicht nur im Herzen, ſondern zu einem Reiche des wirklichen Bewußtſeyns zu vollenden. Die Idee, die der Menſch, das Selbſtbewußtſeyn erkennen ſoll, muß ihm objectiv überhaupt werden, damit er wahrhaft ſich als Geiſt und den Geiſt faſſe, ſomit auf geiſtige Weiſe geiſtig ſey, nicht auf empfundene Weiſe. Die erſte Objectivirung iſt ſchon im erſten unmittelbaren Bewußtſeyn der Idee vorhanden geweſen, wo ſie als ein einzelner Gegenſtand, als die einzelne Exiſtenz eines Menſchen erſchien. Die zweite Objectivität iſt die geiſtige Verehrung und Gemeinſchaft zur Kirche erweitert. Man könnte ſich vorſtellen eine allgemeine Gemein-

ſchaft der Liebe, eine Welt der Frommen und Heiligen, eine Welt von Brüderſchaft, von Lämmlein und Geiſtesſtändeleien, eine göttliche Republik, einen Himmel auf Erden. Aber ſo iſt es auf der Erde nicht gemeint; jene Phantaſie iſt in den Himmel, d. i. anderswohin, verwieſen, nämlich in den Tod. Jede lebendige Wirklichkeit braucht noch ganz andere Gefühle, Anſtalten und Thaten. Zuerſt bei der Erſcheinung heißt es, „Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt;" aber die Realiſirung hat weltlich werden müſſen und ſollen. Mit andern Worten, die Geſetze, Sitten, Staatsverfaſſungen, und was überhaupt zur Wirklichkeit des geiſtigen Bewußtſeyns gehört, ſoll vernünftig werden. Das Reich vernünftiger Wirklichkeit iſt ein ganz anderes, muß denkend, mit Verſtand in ſich organiſirt und entwickelt ſeyn; das Moment der ſelbſtbewußten Freiheit des Individuums muß ſein Recht erhalten gegen objective Wahrheit und objectives Gebot. Eben dieß iſt dann die wahrhafte wirkliche Objectivität des Geiſtes in Geſtalt eines wirklichen Zeitlichen als Staat, wie die Philoſophie die gedachte, in Geſtalt der Allgemeinheit vorhandene Objectivität iſt. Solche Objectivität kann nicht Anfangs ſeyn, ſondern muß, durchgearbeitet durch Geiſt und Gedanken, hervorgehen.

Im Chriſtenthum iſt dieß Anundfürſichſeyn der Intellectual-Welt, des Geiſtes, allgemeines Bewußtſeyn geworden. Das Chriſtenthum iſt aus dem Judenthum hervorgegangen, aus der ſich bewußten Verworfenheit. Das Jüdiſche hat von Anfang dieß Selbſtgefühl der Nichtigkeit ausgemacht: ein Elend, eine Niederträchtigkeit, wo Nichts war, das Leben und Bewußtſeyn hat. Dieſer einzelne Punkt iſt ſpäter zu ſeiner Zeit univerſalhiſtoriſch geworden; und in dieß Element des Nichts der Wirklichkeit hat ſich die ganze Welt erhoben, eben aus dieſem Princip aber in das Reich des Gedankens, indem jenes Nichts in's poſitiv Verſöhnte umgeſchlagen iſt. Dieß iſt eine zweite Weltſchöpfung, die nach der erſten entſtanden iſt; erſt in ihr hat ſich der Geiſt als Ich = Ich, d. h. als Selbſtbewußtſeyn verſtanden. Dieſe zweite

Weltſchöpfung iſt zuerſt ebenſo unmittelbar im Selbſtbewußtſeyn in der Form einer ſinnlichen Welt, in der Form eines ſinnlichen Bewußtſeyns aufgetreten. Was vom Begriff darein gekommen iſt, haben die Kirchenväter von den erwähnten Philoſophen aufgenommen: ihre Dreieinigkeit, inſofern ein vernünftiger Gedanke, nicht eine bloße Vorſtellung darin iſt, ſo wie andere Ideen. Was ſie aber überhaupt unterſcheidet, iſt, daß für die Chriſten dieſe intelligible Welt zugleich dieſe unmittelbare ſinnliche Wahrheit eines gemeinen Geſchehens hatte: eine Form, die ſie für das Allgemeine der Menſchen haben und behalten muß.

3. Aber dieſe neue Welt hat darum auch von einem neuen Menſchengeſchlechte aufgenommen werden müſſen, von Barbaren: denn der Barbaren iſt es, das Geiſtige auf eine ſinnliche Weiſe zu nehmen; von nordiſchen Barbaren, denn nur das nordiſche Inſichſeyn iſt das unmittelbare Princip dieſes neuen Weltbewußtſeyns. Mit dieſem Selbſtbewußtſeyn der intelligiblen Welt als einer unmittelbar wirklichen iſt der Geiſt, nach dem, was er an ſich geworden, höher als bisher; aber auf der andern Seite in Rückſicht ſeines Bewußtſeyns iſt er ganz in den Anfang der Cultur zurückgeworfen, und dieſes hat von vorne anzufangen gehabt. Was es zu überwinden hatte, war auf einer Seite dieſe ſinnliche Unmittelbarkeit ſeiner intelligiblen Welt, und zweitens die entgegengeſetzte ſinnliche Unmittelbarkeit der Wirklichkeit, die ſeinem Bewußtſeyn als das Richtige gilt. Es ſchließt die Sonne aus, erſetzt ſie durch Kerzen, iſt nur mit Bildern ausſtaffirt; es iſt nur an ſich, im Innern, nicht für das Bewußtſeyn verſöhnt: für das Selbſtbewußtſeyn iſt eine ſündige, ſchlechte Welt vorhanden. Denn eben dieß hatte die intelligible Welt der Philoſophie noch nicht an ſich vollendet, ſich ebenſo zur wirklichen Welt zu machen, — in der wirklichen die intelligible, in der intelligiblen die wirkliche zu erkennen. Es iſt etwas Anderes, die Idee der Philoſophie zu haben, das abſolute Weſen als abſolutes Weſen zu erkennen, — und es als das Syſtem des Univerſums, der Natur

und des eigenen Selbſtbewußtſeyns, als die ganze Entwickelung ſeiner Realität zu erkennen. Jenes Princip der Realiſirung hatten die Neuplatoniker gefunden — nämlich dieſelbe reale Subſtanz, die ſich ſelbſt wieder ganz unter entgegengeſetzten, an ihnen ſelbſt reellen Beſtimmungen ſetzt —, aber von hier aus nicht die Form, das Princip des Selbſtbewußtſeyns gefunden.

Den Germaniſchen Nationen hatte der Weltgeiſt die Arbeit aufgetragen, einen Embryo zur Geſtalt des denkenden Mannes zu vollführen. Das erſte Verhältniß iſt der begriffene Geiſt; und damit iſt die nicht in den Geiſt aufgenommene Subjectivität des Willens in Gegenſatz, zuſammengebunden das Reich der Wahrheit und das der Weltlichkeit, und ebenſo ſchlechthin entzweit. Eine intelligible Welt hat ſich alſo in der Vorſtellung der Menſchen in der Weiſe derſelben Wirklichkeit befeſtigt, wie ein ferne liegendes Land, das ſo wirklich vorgeſtellt wird als dasjenige, das wir ſehen, bevölkert, bewohnt, aber das uns nur etwa wie durch einen Berg verborgen iſt. Es iſt nicht die Griechiſche oder eine andere Götterwelt und Mythologie, — ein unbefangener, unentzweiter Glaube; ſondern es iſt zugleich die höchſte Negativität darin, nämlich der Widerſpruch der Wirklichkeit und jener andern Welt. Dieſe intellectuelle Welt drückt die Natur des realen abſoluten Weſens aus. An ihr iſt es, daß die Philoſophie ſich verſucht und das Denken ſich zerarbeitet. Wir haben in allgemeinen Zügen von dieſen eben nicht erfreulichen Erſcheinungen zu ſprechen. —

Was wir nun zunächſt von Philoſophie innerhalb des Chriſtenthums ſahen (S. 95—105), iſt ein trübes Herumtreiben in den Tiefen der Idee, als den Geſtalten derſelben, die ihre Momente ausmachen: ein hartes Ringen der Vernunft, welche nicht aus der Phantaſie und Vorſtellung heraus zum Begriffe kommen kann. Es iſt keine Abentheuerlichkeit, welche die Phantaſie ſcheut, weil ſie von der Vernunft getrieben nicht mit der Schönheit der Bilder ſich begnügen kann, ſondern vielmehr darüber hinaus-

gehen muß. Es iſt ebenſo keine Abentheuerlichkeit der Vernunft, in die ſie nicht fiele, weil ſie über das Bild nicht Meiſter werden kann, ſondern innerhalb dieſes Elements nur im Kampfe mit demſelben begriffen iſt. Der Zeit nach ſpäter, als das abendländiſche Vertiefen in ſich, entſtand im Orient die Expanſion, die Negation alles Concreten, die Abſtraction von allen Beſtimmungen; dieß reine Anſchauen oder reine Denken im Muhamedanismus entſpricht dem chriſtlichen Niederſteigen in ſich. Innerhalb des Chriſtenthums ſelbſt iſt aber jenem erſten cabbaliſtiſchen Weſen entgegengeſetzt die intellectuelle Welt, worin die reinen Begriffe herrſchen, welche die Ideen im Denken conſtituiren, und womit wir in die ſcholaſtiſche Philoſophie eintreten. Philoſophie, ſo wie Wiſſenſchaften und Künſte, wie ſie im Abendlande durch die Herrſchaft der Germaniſchen Barbaren verſtummten, flohen zu den Arabern, und gelangten dort zu einer ſchönen Blüthe; und die nächſte Quelle, aus der dem Abendlande etwas zufloß, waren ſie. Durch die Vorausſetzung des unmittelbar vorhandenen und aufgenommenen Wahren hatte das Denken ſeine Freiheit und die Wahrheit ihre Gegenwart im begreifenden Bewußtſeyn verloren; und das Philoſophiren ſank zu einer Verſtandes-Metaphyſik und zu einer formellen Dialektik herunter. Wir haben alſo in dieſer Periode erſtens die Philoſophie im Morgenlande, zweitens die im Abendlande zu betrachten: das iſt die Philoſophie der Araber, dann die ſcholaſtiſche Philoſophie. Die Scholaſtiker ſind die Hauptperſonen in dieſer Periode; es iſt die Europäiſche Philoſophie im Europäiſchen Mittelalter. Das Dritte iſt das Auflöſen deſſen, was in der ſcholaſtiſchen Philoſophie ſich feſtſetzte; neue kometariſche Erſcheinungen treten ein, die der dritten Periode, dem eigentlichen Wiederaufleben der freien Philoſophie, vorangegangen ſind.

Erſter Abſchnitt.

Arabiſche Philoſophie.

Indem jetzt im Abendlande die Germaniſchen Völker ſich in den Beſitz deſſen geſetzt hatten, was bis dahin Römiſches Reich war, und ihre Eroberungen Feſtigkeit und Geſtalt erhielten, brach dagegen im Morgenlande eine andere Religion hervor, die Muhamedaniſche. Das Morgenland reinigte ſich von allem Beſondern und Beſtimmten, während das Abendland in die Tiefe und Gegenwärtigkeit des Geiſtes niederſtieg. So ſchnell die Araber mit ihrem Fanatismus ſich über die öſtliche und weſtliche Welt verbreiteten, ſo ſchnell haben ſie auch die Stufen der Bildung durchlaufen, und ſind in Kurzem in der Bildung viel weiter geweſen, als das Abendland. Im Muhamedanismus nämlich, der ſchnell ſeine Vollendung ſowohl nach äußerlicher Macht und Herrſchaft, als nach der Blüthe des Geiſtes erlangte, blühte bald neben den verſchiedenſten Künſten und Wiſſenſchaften auch die Philoſophie gar ſehr, ungeachtet ſie hier nichts Eigenthümliches iſt. Die Philoſophie wird bei den Arabern gehegt und aufgenommen; die Philoſophie der Araber iſt daher in der Geſchichte der Philoſophie zu erwähnen. Was wir indeſſen zu ſagen haben, betrifft mehr die äußerliche Erhaltung und Fortpflanzung der Philoſophie. Die Araber wurden nämlich in's Beſondere durch die Griechiſch gebildeten Syrer in Vorderaſien, die unter ihre Botmäßigkeit kamen, mit der Griechiſchen Philoſophie bekannt. In

Syrien, das ein Griechiſches Reich bildete, zu Antiochien, beſonders in Berytus und Edeſſa, waren große gelehrte Anſtalten; und ſo machten die Syrer den Verknüpfungs-Punkt zwiſchen der Griechiſchen Philoſophie und den Arabern aus. Die Syriſche Sprache war ſelbſt in Bagdad Volksſprache.[1]

Moſes Maimonides, ein gelehrter Jude, ſpricht näher in ſeinem Doctor perplexorum hiſtoriſch folgendergeſtalt von dieſem Uebergang der Philoſophie zu den Arabern: „Alles, was die Ismaeliten von der Einheit Gottes und andern philoſophiſchen Dingen geſchrieben haben" — beſonders die Secte Muatzali (מצתחלה, d. h. die Getrennten), welche zuerſt Intereſſe an der abſtract gedachten Erkenntniß ſolcher Gegenſtände genommen habe, während die Secte Aſſaria (השצריה) ſpäter entſtanden ſey —, „iſt auf die Gründe und Sätze gebaut, die aus den Büchern der Griechen und Aramäer" (Syrer) „genommen ſind, welche ſich bemühten, die Lehren der Philoſophen zu widerlegen und zu vernichten. Die Urſache hiervon iſt nämlich dieſe. Als das Volk der Chriſten auch jene Völker in ſich faßte, und die Chriſten viele Dogmen vertheidigten, die den philoſophiſchen Sätzen entgegen waren, unter dieſen Völkern aber die Lehren der Philoſophen ſehr gemein und ausgebreitet waren (denn von ihnen hat die Philoſophie ihren Urſprung), und Könige aufſtanden, die die chriſtliche Religion annahmen: ſo haben die chriſtlichen Griechiſchen und Aramäiſchen Gelehrten, da ſie ſahen, daß ihre Lehren ſo deutlich und augenſcheinlich von den Philoſophen widerlegt ſeyen, eine eigene Weisheit, die Weisheit der Worte (Devərim), ausgedacht; und ſie ſelbſt heißen daher die Redenden (Medabberim, מְדַבְּרִים). Sie ſtellten Principien auf, welche dazu dienten, ſowohl ihren Glauben zu befeſtigen, als die entgegengeſetzten Lehren der Philoſophen zu widerlegen. Als nachher die Ismaeliten folgten und zur Herrſchaft gelangten, und die Bücher der Philoſophen ſelbſt

[1] Tennemann, Bd. VIII, Abth. 1, S. 366; Buhle: Lehrb. d. Geſch. d. Phil. Th. V, S. 36; Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 23–24, 28–29.

zu ihnen kamen und mit ihnen auch die Antworten, welche die" chriſtlichen „Griechen und Aramäer gegen die Bücher der Philoſophen geſchrieben hatten, wie die Schriften des Johannes Grammaticus, Aben Adi und Anderer: ſo haben ſie mit beiden Händen zugegriffen, und Alles aufgenommen."[1] Bei Chriſten und Ismaeliten war alſo daſſelbe Bedürfniß nach Philoſophie; die Ismaeliten haben ſich wohl auch noch deßwegen um ſolche Erkenntniß bemüht, weil es ihr nächſtes Bedürfniß war, den Muhamedanismus gegen das Chriſtenthum zu vertheidigen, zu dem ein großer Theil der unterworfenen Völker gehörte.

Der äußerliche Gang iſt der, daß Syriſche Ueberſetzungen Griechiſcher Werke vorhanden waren, und dieſe nun von den Arabern weiter in's Arabiſche überſetzt worden ſind; oder es wurde unmittelbar aus dem Griechiſchen in's Arabiſche übertragen. Unter Harun al Raſchid werden mehrere Syrer genannt, die in Bagdad gelebt, und vom Kalifen aufgefordert dieſe Werke in's Arabiſche überſetzten. Sie waren die erſten Lehrer der Wiſſenſchaften unter den Arabern, beſonders Aerzte; ſie überſetzten daher mediciniſche Werke. Hierher gehört Johannes Meſue aus Damaskus, der unter Al-Raſchid († 786 n. Chr. Geb.), Al-Mamon († 833) und Al-Motawackel († 847) lebte, etwas früher als die Türken mächtig wurden (862); er wurde Hoſpital-Aufſeher in Bagdad. Al-Raſchid ſtellte ihn an zur Ueberſetzung aus dem Syriſchen in's Arabiſche; er eröffnete eine öffentliche Schule für Arzneiwiſſenſchaft und alle alten Wiſſenſchaften. Honain war gleichfalls ein Chriſt, wie ſein Lehrer Johannes, aus dem Stamme der Araber Ebadi; er lernte ſelbſt Griechiſch, und hat beſonders viel in's Arabiſche überſetzt, auch in's Syriſche: z. B. den Nikolaus De summa philosophiae Aristotelicae, den Ptolomäus, den Hippokrates, den Galenus. Ein anderer iſt Ebn Adda, ein großer Dialek-

[1] Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 71, p. 133—134 (Basil. 1629).

tiker, der von Abulfaraius angeführt wird.[1] Von den philoſophiſchen Werken der Griechen waren es dann faſt ausſchließlich die Ariſtoteliſchen Werke, welche von dieſen Syrern überſetzt wurden: ingleichen die ſpäteren Commentatoren derſelben; alſo nicht die Araber ſelber überſetzten jene Schriften.

In der Arabiſchen Philoſophie, die eine freie, glänzende, tiefe Einbildungskraft zeigt, nahm alſo im Allgemeinen die Philoſophie und die Wiſſenſchaften die Wendung, die ſie früher bei den Griechen genommen hatten. Wie Plato mit ſeinen Ideen oder Allgemeinheiten den Anfang der ſelbſtſtändigen Intellectual-Welt machte, und das abſolute Weſen als ein Weſen, das ſchlechthin in der Weiſe des Denkens iſt, ſetzte, und Ariſtoteles das Reich des Gedankens ausbildete, erfüllte und bevölkerte: ſo ging, nachdem die Neuplatoniſche Philoſophie die intelligible Welt als Idee des in ſich ſelbſtſtändigen Weſens, des Geiſtes, gewonnen hatte, dieſe erſte Idee, wie wir ſchon bei Proklus geſehen haben, in eben die Ariſtoteliſche Ausbildung und Erfüllung über. Der Arabiſchen, ſo wie der ſcholaſtiſchen Philoſophie, und Allem, was in der chriſtlichen geſchehen iſt, liegt ſomit als das Weſen die Alexandriniſche oder Neuplatoniſche Idee zu Grunde; auf ihr iſt es, daß die Beſtimmungen des Begriffs ſich bemühen und umhertummeln. Eine beſondere Beſchreibung der Arabiſchen Philoſophie hat Theils wenig Intereſſe, Theils hat dieſe Philoſophie mit der ſcholaſtiſchen die Hauptſache gemeinſchaftlich.

Wir können von den Arabern ſagen: Ihre Philoſophie macht nicht eine eigenthümliche Stufe in der Ausbildung der Philoſophie. Hauptpunkte in dieſer, wie in der ſpätern Philoſophie, ſind die Frage geweſen, ob die Welt ewig iſt: dann die Aufgabe, die Einheit Gottes zu beweiſen u. ſ. w. Eine Hauptrückſicht war dabei aber, die Muhamedaniſchen Lehren zu vertheidigen, wodurch das Philoſophiren innerhalb derſelben eingeſchränkt wurde: die Araber ſind

[1] Abulphar. Dynast. IX, p. 153, 171, 208—209; Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 27—29, 44.

alſo, wie die abendländiſchen Chriſten, durch die Dogmen der Kirche (wenn man es ſo nennen kann) beſchränkt worden, ſo wenig ſie hatten; doch ſind ſie, um dieſes letztern Umſtands willen, auch freier geweſen. Aber nach Allem, was wir von ihnen kennen, haben ſie kein wahrhaft höheres Princip der ſich bewußten Vernunft aufgeſtellt, und alſo die Philoſophie nicht weiter gebracht. Sie haben kein anderes Princip, als das der Offenbarung, alſo nur ein äußerliches.

A. Philoſophie der Medabberim.

Von Moſes Maimonides werden insbeſondere als eine weitverbreitete und ausgezeichnete philoſophiſche Schule oder Secte die Medabberim angeführt. Er ſpricht (More Nevochim P. I, c. 71, p. 134—135) von der Eigenthümlichkeit ihres Philoſophirens etwa folgendermaßen: „Die Ismaeliten haben aber ihre Reden noch ausgedehnt und nach andern wundervollen Lehren getrachtet, wovon keiner der Griechiſchen Redenden irgend etwas gewußt, weil dieſe noch in Einigem mit den Philoſophen übereinkamen. Die Hauptſache iſt, daß alle Redenden, ſowohl aus den Griechen, welche Chriſten geworden ſind, als unter den Ismaeliten, in Erbauung ihrer Principien nicht der Natur der Sache ſelbſt gefolgt ſind, oder aus ihr geſchöpft haben, ſondern nur darauf geſehen haben, wie die Sache beſchaffen ſeyn müſſe, um ihre Behauptung zu unterſtützen oder wenigſtens nicht aufzuheben; und hinterher haben ſie dann kühnlich verſichert, ſo verhalte ſich die Sache ſelbſt, und haben anderweitige Gründe und Grundſätze für ihren Zweck herbeigeholt. Nur das behaupteten ſie, was, wenn auch auf's Entfernteſte, wenn auch durch hundert Conſequenzen, ihrer Meinung beiſtimmte. So haben es die erſten Gelehrten gemacht, verſichernd, daß ſie durch die Speculation allein zu ſolchen Gedanken, ohne Rückſicht auf eine vorausgeſetzte Meinung, gekommen ſeyen. Die Folgenden thaten dieß nicht" u. ſ. f.

In der reinen Philoſophie der ſogenannten Redenden ſprach

ſich das dem morgenländiſchen Geiſte eigenthümliche Princip der Auflöſung des beſtimmten Denkens in ihrer ganzen Conſequenz als Auflöſung alles Zuſammenhanges und Verhältniſſes aus. Maimonides ſagt (P. I, c. 71, p. 135; c. 73, p. 149): „Das Haupt-Fundament der Medabberim iſt, man könne keine gewiſſe Erkenntniß von den Dingen haben, daß ſie ſich ſo oder ſo verhalten, weil im Verſtande das Gegentheil immer ſeyn und gedacht werden könne. Ueberdem verwechſeln ſie in den meiſten Orten die Imagination mit dem Verſtande, und geben jener den Namen von dieſem. — Sie haben zum Princip die Atomen und den leeren Raum angenommen," wo dann alle Verbindung als ein Zufälliges erſcheint. „Die Erzeugung ſey nichts Anderes als eine Verbindung von Atomen, und das Vergehen nichts Anderes als eine Trennung derſelben; und die Zeit beſtehe aus vielen Jetzt." Nur das Atom iſt ſo. Sie haben ſo bei höherer Gedankenbildung den Hauptſtandpunkt, der es noch für die Orientalen iſt, die Subſtanz, die Eine Subſtanz zum Bewußtſeyn gebracht. Dieſer Pantheismus, wenn man will Spinozismus, iſt ſo die allgemeine Anſicht der Orientaliſchen Dichter, Geſchichtsſchreiber und Philoſophen.

Ferner ſagen die Medabberim: „Die Subſtanzen, d. h. die Individuen, die" übrigens „von Gott erſchaffen ſind, haben viele Accidenzen, wie im Schnee jedes Theilchen weiß iſt. Kein Accidenz aber kann zwei Momente dauern; wie es entſteht, ſo geht es wieder unter, und Gott ſchafft an ſeine Stelle immer ein anderes." Alle Beſtimmungen ſind ſo ſchlechthin vorübergehend, untergehend; nur das Individuum iſt das Beſtehende. „Wenn es Gott gefällt, ein anderes Accidenz in einer Subſtanz zu erſchaffen, ſo dauert ſie; wenn er aber aufhört zu erſchaffen, ſo geht die Subſtanz unter." Damit iſt aller nothwendige Zuſammenhang aufgehoben, ſo daß die Natur keinen Sinn hat. „Sie läugnen alſo, daß von Natur etwas exiſtire, ingleichen daß die Natur dieſes oder jenes Körpers es mit ſich bringe, dieſe vielmehr als andere Acci-

denzen zu haben. Sondern ſie ſagen: Gott ſchaffe alle Accidenzen im Augenblicke, ohne natürliche Mittel und ohne Beihülfe anderer Dinge." Das allgemeine Beharren iſt die Subſtanz, und das Beſondere wird jeden Augenblick verändert, und ſo geſetzt von der Subſtanz. „Nach dieſem Satze ſagen ſie z. B., daß wir keinesweges ein rothes Kleid, das wir mit der rothen Farbe gefärbt zu haben meinen, gefärbt haben; ſondern Gott habe in *dem* Augenblicke die rothe Farbe in dem Kleide geſchaffen, in dem wir es mit der rothen Farbe zu verbinden geglaubt. Gott beobachte dieſe *Gewohnheit*, daß die ſchwarze Farbe nicht hervorkomme, außer wenn das Kleid mit einer ſolchen Farbe gefärbt werde; und die erſte, die bei der Verbindung entſtanden, bleibe nicht, ſondern ſie verſchwinde im erſten Momente, und es erſcheine in jedem Momente eine andere, die wieder geſchaffen werde. Ebenſo ſey auch die Wiſſenſchaft ein Accidenz, das in jedem Augenblick, da ich etwas weiß, von Gott geſchaffen wird; wir beſitzen heute die Wiſſenſchaft nicht mehr, die wir geſtern beſaßen. Der Menſch bewege" beim Schreiben „die Feder nicht, wenn er ſie zu bewegen meint, ſondern die Bewegung ſey ein Accidenz der Feder, geſchaffen von Gott in dieſem Augenblick." So iſt wahrhaft Gott allein die wirkende Urſache; er hätte Alles aber auch anders machen können. „Ihr achter Satz lautet: Es iſt nichts als Subſtanz und Accidenz, und die natürlichen Formen ſind ſelbſt Accidenzen; nur die Subſtanzen ſind Individuen. Der neunte Satz heißt: Die Accidenzen halten einander nicht, ſie haben keinen Cauſal-Zuſammenhang oder ſonſtiges Verhältniß; in jeder Subſtanz können alle Accidenzen exiſtiren. Die zehnte Propoſition iſt der *Uebergang*, (אֶפְשָׁרוּת, transitus, possibilitas):" „Alles, was wir uns einbilden können, könne auch in den Verſtand übergehen", d. i. ſey möglich. Auf dieſe Weiſe iſt aber Alles möglich," da die Geſetze des Verſtandes nicht ſind; dieſer Uebergang des Gedankens iſt ſo vollkommen zufällig. „Ein Menſch ſo groß wie ein Berg, ein Floh wie ein Elephant, ſey möglich.

Es könne Jegliches ebenſo gut anders ſeyn, als es iſt; und es ſey gar kein Grund vorhanden, warum jede Sache vielmehr ſo ſey oder ſeyn ſolle, als anders. Sie nennen's eine bloße Gewohnheit, daß die Erde ſich um einen Mittelpunkt, das Feuer nach Oben bewege, daß das Feuer heiß ſey; es ſey ebenſo gut möglich, daß das Feuer friere."[1]

Wir ſehen ſo einen vollkommenen Unbeſtand von Allem; und dieſer Taumel von Allem iſt ächt Orientaliſch. Zugleich iſt dieß nun aber auch allerdings eine vollkommene Auflöſung alles deſſen, was zur Vernünftigkeit gehört, freilich in Einklang mit der morgenländiſchen Erhabenheit, die an nichts Beſtimmtem hält. Gott iſt in ſich das vollkommen Unbeſtimmte, ſeine Thätigkeit ganz abſtract, und das durch ſie geſetzte Beſondere daher vollkommen zufällig; und wird es nothwendig genannt, ſo iſt dieſes Wort dann leer und nicht begriffen, und es ſoll auch zum Begreifen kein Verſuch gemacht werden. Die Thätigkeit Gottes iſt ſo als vollkommen unvernünftig vorgeſtellt. Dieſe abſtracte Negativität, mit dem verharrenden Einen verbunden, iſt ſo ein Grundbegriff der Orientaliſchen Vorſtellungsweiſe. Die Orientaliſchen Dichter ſind vornehmlich Pantheiſten; es iſt ihre gewöhnlichſte Anſchauungsweiſe. Die Araber haben ſo die Wiſſenſchaften, die Philoſophie ausgebildet, ohne die concrete Idee weiter zu beſtimmen; das Letzte iſt vielmehr das Auflöſen aller Beſtimmung in dieſer Subſtanz, mit der nur die bloße Veränderlichkeit als abſtractes Moment der Negativität verbunden iſt.

B. Commentatoren des Ariſtoteles.

Sonſt haben die Araber im Ganzen ſehr fleißig Ariſtoteles' Schriften ſtudirt, und ſich insbeſondere ſowohl ſeiner metaphyſiſchen und logiſchen Schriften, als ſeiner Phyſik bedient; ſie vielfach zu commentiren und das abſtracte Logiſche noch weiter hinauszutreiben, war

[1] Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 73, p, 152—155, 157—159.

eine Hauptarbeit. Von dieſen Commentaren ſind ſehr viele noch jetzt vorhanden. Dergleichen Werke ſind im Abendlande bekannt, auch in's Lateiniſche überſetzt und gedruckt; aber es iſt nicht viel daraus zu holen. Die Araber haben Verſtandes-Metaphyſik und formelle Logik ausgebildet. Die berühmten Araber haben zum Theil noch im achten und neunten Jahrhundert gelebt; dieſes iſt alſo ſehr ſchnell gegangen, da das Abendland noch ſehr wenig ausgebildet war.

Alkendi, Commentator der Logik, blühte um und nach 800 unter Almamun.[1] — Alfarabi ſtarb 966, ſchrieb Commentare über Ariſtoteles' Organon, die von den Scholaſtikern fleißig benutzt worden; dann: „Von dem Urſprung und der Eintheilung der Wiſſenſchaften." Man erzählte von ihm, daß er Ariſtoteles' Abhandlung „Vom Gehör" vierzig Mal und ſeine Rhetorik zweihundert Mal durchgeleſen habe, ohne daß ihn ein Ueberdruß angewandelt;[2] er muß einen guten Magen gehabt haben. — Selbſt die Aerzte haben ſich mit Philoſophie beſchäftigt, und ſind ſo zu einer Theorie gekommen: z. B. Avicenna (geb. 984, geſt. 1064) aus Bochara, im Oſten des Kaspiſchen Meeres, Commentator des Ariſtoteles.[3] — Algazel (geſt. 1127 zu Bagdad) ſchrieb Compendien über Logik und Metaphyſik; er war ein geiſtreicher Skeptiker, hatte großen Orientaliſchen Sinn, hielt die Worte des Propheten für reine Wahrheit, ſchrieb Destructio philosopho-

[1] Pocock. Specim. hist. Arab. p. 78—79; Hottinger. Biblioth. orient. c. 2, p. 219; Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 65—66; Tennemann: Band VIII, Abth. 1, S. 374.

[2] Hottinger. l. l. p. 221; Gabriel Sionita: De moribus Orient. p. 16; Brucker. l. l. p. 73—74; Tennemann, a. a. O. S. 374—375.

[3] Leo Africanus: De illustrib. Arabum viris, c. 9, p. 268; Abulphar. Dynast. IX, p. 230; Tiedemann: Geiſt. d. ſpec. Phil. Bd. IV, S. 112 u. flg.; Brucker. l. l. p. 80—84.

rum.[1] — Thophail ſtarb in Sevilla 1193.[2] — Averroes, der 1217 ſtarb, hieß vorzugsweiſe der Commentator des Ariſtoteles.[3]

Die Bekanntſchaft der Araber mit Ariſtoteles hat das geſchichtliche Intereſſe, daß auf dieſem Wege auch das Abendland zuerſt mit Ariſtoteles bekannt geworden iſt. Die Commentarien über Ariſtoteles und die Zuſammenſtellung der Ariſtoteliſchen Stellen ſind ſo für die Abendwelt eine Quelle der Philoſophie geworden. Die Abendländer haben lange nichts gekannt vom Ariſtoteles, als ſolche Rücküberſetzungen Ariſtoteliſcher Werke und Ueberſetzungen Arabiſcher Commentare über Ariſtoteles. Von Spaniſchen Arabern, beſonders von Juden im ſüdlichen Spanien und Portugal und in Afrika, wurden nämlich dieſe Ueberſetzungen aus dem Arabiſchen in's Lateiniſche gemacht; ja oft iſt noch eine Hebräiſche Ueberſetzung dazwiſchen.

C. Jüdiſche Philoſophen.

An die Araber ſchließen ſich die Jüdiſchen Philoſophen an, unter denen der ſchon oben genannte Moſes Maimonides ausgezeichnet iſt. Er war 1131 (im Jahr der Welt 4891, nach Andern 4895) zu Cordova in Spanien geboren, und lebte in Aegypten.[4] Außer ſeinem Werke More Nevochim, das in's Lateiniſche überſetzt iſt, hat er auch noch andere Schriften verfaßt; von ihm und andern Juden könnte noch vieles beſonders Literariſche geſagt werden. In ihrer Philoſophie dringt eines Theils das Kabbaliſtiſche in Aſtrologie, Geomantie u. ſ. f. durch; dagegen finden wir bei Moſes Maimonides, wie bei den Kirchenvätern, das Geſchichtliche zu Grunde gelegt: und dieß iſt in ſehr ſtrenger abſtracter Metaphyſik behandelt, die ſich nach Art Phi-

[1] Leo Afric. l. l. c. 12, p. 274; Brucker. l. l. p. 93—95; Tiedemann, a. a. O. S. 120—126; Tennemann, a. a. O. S. 383—396.

[2] Brucker. l. l. p. 97.

[3] Brucker. l. l. p. 101; Tennemann, a. a. O. S. 420—421.

[4] Brucker. l. l. T. II, p. 857; Tennemann, a. a. O. S. 446—447.

lo's mit den Moſaiſchen Büchern und deren Explication verknüpfte. Wir finden in dieſen Jüdiſchen Philoſophen Beweiſe der Einheit Gottes, daß die Welt erſchaffen und die Materie nicht ewig iſt; auch ſpricht Maimonides von Gottes Eigenſchaften. Daß Gott Eins iſt, iſt behandelt, wie ſchon bei den alten Eleaten und den Neuplatonikern: ſo nämlich, daß nicht das Viele, ſondern das ſich ſelbſt hervorbringende und aufhebende Eine das Wahre iſt.[1]

[1] Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 51, p. 76—78; c. 57—58, p. 93—98; II, c. 1—2, p. 184—193; III, c. 8, p. 344—350; etc. etc.

Zweiter Abſchnitt.

Scholaſtiſche Philoſophie.

Was wir zuerſt von Philoſophien finden im Mittelalter, im Beginn ſelbſtſtändiger Staatenbildung, das ſind noch dürftige Ueberbleibſel der Römiſchen Welt, die nach ihrem Verfall in jeder Rückſicht herabgeſunken war, ſo daß die Cultur der Welt gleichſam abbrach. So hat man im Abendlande faſt weiter nichts gekannt als Porphyrius' Iſagoge, Boethius' Lateiniſche Commentare über die logiſchen Schriften des Ariſtoteles, und Auszüge des Kaſſiodor daraus, die höchſt dürftige Compendien ſind: und ebenſo dürftige, dem Auguſtin zugeſchriebene Abhandlungen De dialectica, und De categoriis, deren letztere eine Paraphraſe der Ariſtoteliſchen Schrift über die Kategorien iſt.[1] Es waren die erſten Behelfe und Hülfsmittel zum Philoſophiren; das Aeußerlichſte und Formellſte iſt da angewendet.

Das Ganze der ſcholaſtiſchen Philoſophie hat ein einfarbiges Anſehen. Vergeblich hat man ſich bisher bemüht, beſtimmte Unterſcheidungen und Stufen in die Herrſchaft dieſer Theologie vom achten, ja ſechſten Jahrhundert bis beinahe in's ſechszehnte zu bringen. Die ſcholaſtiſche Philoſophie ebenſowohl, als die Arabiſche, erlaubt die Zeit nicht, und wenn ſie es auch erlaubte, die Natur der Sache nicht, in ihren einzelnen Syſtemen oder Erſcheinungen auseinanderzulegen, ſondern nur eine Charakteriſirung und die Hauptangabe der Momente, die ſie im Gedanken wirklich genommen hat. Sie iſt nicht durch ihren Inhalt in-

[1] Tennemann: Band VIII, Abtheil. 1, S. 49.

tereſſant, denn bei dieſem kann man nicht ſtehen bleiben; ſie iſt keine Philoſophie. Sondern dieſer Name bezeichnet eigentlich mehr nur eine allgemeine Manier, als ein Syſtem, wenn von einem philoſophiſchen Syſteme die Rede ſeyn könnte. Die Scholaſtik iſt nicht eine fixe Lehre, wie z. B. Platoniſche oder ſkeptiſche Philoſophie, ſondern ein ſehr unbeſtimmter Name, der die philoſophiſchen Beſtrebungen des Chriſtenthums faſt innerhalb eines Jahrtauſends begreift. Allein dieſe beinahe tauſendjährige Geſchichte iſt in der That innerhalb Eines Begriffs beſchloſſen, den wir näher betrachten wollen; ſie iſt immer auf demſelben Standpunkte, demſelben Principe geblieben, indem wir das kirchliche Glauben, und einen Formalismus erblicken, der nur das ewige Auflöſen und Herumtreiben in ſich ſelbſt iſt. Das Allgemeinerwerden der Ariſtoteliſchen Schriften hat nur einen Gradunterſchied, keinen wiſſenſchaftlichen Fortſchritt hervorgebracht. Es iſt wohl eine Geſchichte der Männer, aber eigentlich nicht der Wiſſenſchaft vorhanden; dieſe ſind fromme, edle, höchſt ausgezeichnete Männer.

Das Studium der ſcholaſtiſchen Philoſophie iſt ſchwierig, ſchon wegen der Sprache. Die Ausdrücke der Scholaſtiker ſind allerdings barbariſches Latein; aber dieß iſt nicht die Schuld der Scholaſtiker, ſondern vielmehr die der Lateiniſchen Bildung. Die Lateiniſche Sprache iſt ein unangemeſſenes Inſtrument für ſolche philoſophiſche Kategorien, indem die Beſtimmungen der neuen Geiſtesbildung nicht anders durch dieſe Sprache auszudrücken waren, als daß man ihr Gewalt anthun mußte; das ſchöne Latein des Cicero kann ſich nicht in tiefe Speculation einlaſſen. Es iſt nun keinem Menſchen zuzumuthen, daß er dieſe Philoſophie des Mittelalters aus Autopſie kenne, da ſie ebenſo umfaſſend und voluminös, als dürftig und ſchrecklich geſchrieben iſt.

Wir haben von den großen Scholaſtikern noch viele Werke übrig, die ſehr weitſchichtig ſind; ſo daß es keine geringe Aufgabe iſt, ſie zu ſtudiren: und ſie ſind je ſpäter, deſto formeller. Die Scholaſtiker ſchrieben nicht nur Compendien; wie denn die Schriften des

Duns Scotus z. B. zwölf, die des Thomas von Aquino achtzehn Folianten ausmachen. Man findet Auszüge in verſchiedenen Werken. Die Haupt-Quellen ſind: 1) Lambertus Danäus, in den Prolegomenen zu ſeinem Commentarius in librum primum sententiarum Petri Lombardi, Genevae 1580 (es iſt die beſte Quelle im Auszuge); 2) Launoy: De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna; 3) Kramer: Fortſetzung von Boſſuet's Weltgeſchichte, in den zwei letzten Bänden; 4) Die Summa von Thomas von Aquino. In Tiedemann's Geſchichte der Philoſophie findet man auch Auszüge aus den Scholaſtikern, ebenſo bei Tennemann; auch Rixner zieht Vieles zweckmäßig aus.

Wir beſchränken uns auf die allgemeinen Geſichtspunkte. Der Name kommt daher, daß, von Karl's des Großen Zeiten, nur an zwei Orten, an den großen Schulen bei großen Kathedral-Kirchen und Klöſtern, ein Geiſtlicher, namentlich ein Domherr, der über die Lehrer (informatores) die Aufſicht hatte, scholasticus hieß; er hielt auch wohl ſelbſt in der wichtigſten Wiſſenſchaft, über Theologie, Vorleſungen. In den Klöſtern unterrichtete der geſchickteſte die Mönche. Von dieſen iſt eigentlich nicht die Rede; aber obgleich ſcholaſtiſche Philoſophie etwas Anderes war, ſo blieb doch von ihnen der Name allein denen, welche die Theologie wiſſenſchaftlich und in einem Syſteme vortrugen. An die Stelle der patres ecclesiae erſtanden ſo ſpäter die doctores.

Die ſcholaſtiſche Philoſophie iſt ſo weſentlich Theologie, und dieſe Theologie unmittelbar Philoſophie. Der ſonſtige Inhalt der Theologie iſt nur der, welcher in den Vorſtellungen der Religion enthalten iſt; die Theologie iſt aber die Wiſſenſchaft vom Lehrbegriff, wie ihn jeder Chriſt, Bauer u. ſ. f. inne haben muß. Oft wird die Wiſſenſchaftlichkeit der Theologie im äußern geſchichtlichen Inhalt, im Kritiſchen geſetzt: daß es ſo und ſo viel Handſchriften vom Neuen Teſtamente giebt, ob ſie auf Pergamen, oder Baumwolle, oder Papier, ob mit Uncial-Buchſtaben geſchrieben, aus welchem Jahrhundert ſie ſeyen; ferner was die Zeitvorſtellungen der Juden, die Geſchichte der Päpſte, der

Biſchöfe, Kirchenväter, wie es bei den Kirchenverſammlungen zugegangen ſey. Aber alle dieſe Notizen gehören nicht zur Natur Gottes und zum Verhältniß derſelben zum Menſchen. Der weſentliche, einzige Gegenſtand der Theologie, als Lehre von Gott, iſt die Natur Gottes; und dieſer Inhalt iſt ſeiner Natur nach weſentlich ſpeculativ, die ihn betrachtenden Theologen können daher nur Philoſophen ſeyn. Wiſſenſchaft über Gott iſt allein Philoſophie. Philoſophie und Theologie haben daher auch hier als Eins gegolten; und ihr Unterſchied macht eben den Uebergang in die moderne Zeit aus, als man nämlich meinte, daß für die denkende Vernunft Etwas wahr ſeyn könne, was es nicht ſey für die Theologie. Im Mittelalter ſelbſt liegt dagegen zum Grunde, daß es nur Eine Wahrheit ſey. Die Theologie der Scholaſtiker iſt dabei alſo nicht allein ſo vorzuſtellen, daß ſie nur, wie bei uns, auf geſchichtliche Weiſe Lehren von Gott u. ſ. w. enthalte, ſondern in der That die tiefſten Speculationen des Ariſtoteles und der Neuplatoniker. Es war ihr Philoſophiren und vieles Vortreffliche nur einfacher und reiner bei Ariſtoteles; auch lag ihnen das Ganze jenſeits der Wirklichkeit, und vermiſcht mit der vorgeſtellten chriſtlichen Wirklichkeit.

Vom Chriſtenthum aus, innerhalb deſſen wir jetzt ſtehen, hat ſich die Philoſophie wiederherzuſtellen. Im Heidenthum war die Wurzel des Erkennens die äußere Natur als ſelbſtloſes Denken, und die ſubjective Natur als das innere Selbſt. Sowohl die Natur, als das natürliche Selbſt des Menſchen, ebenſo das Denken haben dort affirmative Bedeutung gehabt; alles dieſes war daher gut. Im Chriſtenthum hat die Wurzel der Wahrheit aber einen ganz anderen Sinn; es war nicht nur die Wahrheit gegen die heidniſchen Götter, ſondern auch gegen die Philoſophie, gegen die Natur, gegen das unmittelbare Bewußtſeyn des Menſchen. Die Natur iſt da nicht mehr gut, ſondern nur ein Negatives; das Selbſtbewußtſeyn, das Denken des Menſchen, ſein reines Selbſt, alles dieſes erhält eine negative Stellung in dem Chriſtenthum. Die Natur hat keine Gültigkeit, und ſoll kein Intereſſe gewähren:

ebenſo haben ihre allgemeinen Geſetze, als das Weſen, worunter die einzelnen Exiſtenzen der Natur geſammelt werden, keine Berechtigung; Himmel, Sonne, die ganze Natur iſt ein Leichnam. Die Natur iſt dem Geiſtigen und ſelbſt der geiſtigen Subjectivität Preis gegeben; ſo wird der Lauf der Natur aller Orten von Wundern unterbrochen. Mit dieſem Aufgeben der natürlichen Nothwendigkeit iſt auch dieß verbunden, daß aller weitere Inhalt, alle jene Wahrheit, die das Allgemeine jener Natur iſt, eine gegebene, geoffenbarte iſt. Der Eine Ausgangspunkt, die Naturbetrachtung, iſt ſo für das Erkennen gar nicht vorhanden. Dann iſt ebenſo auf die Seite geſtellt, daß ich als Selbſt dabei ſey. Das Selbſt ſoll, als dieſe unmittelbare Gewißheit, aufgehoben werden; es ſoll ſich zwar auch in ein anderes Selbſt, aber in ein jenſeitiges verſenken, und nur darin ſeinen Werth haben. Dieſes andere Selbſt, worin das eigene Selbſt ſeine Freiheit haben ſoll, iſt zunächſt ebenſo ein dieſes Selbſt, das nicht die Form der Allgemeinheit hat: es iſt in Zeit und Raum beſtimmt, begrenzt; und hat zugleich die Bedeutung des Abſoluten, Anundfürſichſeyenden. Die eigene Selbſtiſchkeit iſt alſo wohl Preis gegeben; was aber das Selbſtbewußtſeyn dagegen gewinnt, iſt nicht ein Allgemeines, ein Denken. Bei dem Denken habe ich weſentlich affirmative Bedeutung, nicht als Dieſer, ſondern als allgemeines Ich; der Inhalt der Wahrheit iſt aber jetzt ſchlechthin vereinzelt, ſo fällt das Denken des Ich weg. Damit iſt jedoch der höchſt concrete Inhalt der abſoluten Idee geſetzt, in dem die ſchlechthin unendlichen Gegenſätze vereint ſind; er iſt die Macht, welche in ſich eint das dem Bewußtſeyn unendlich entfernt von einander zu liegen Scheinende, das Sterbliche und das Abſolute. Dieſes Abſolute iſt ſelbſt erſt dieſes als dieſes Concrete, nicht als Abſtraction, ſondern als Einheit des Allgemeinen und Einzelnen; dieſes concrete Bewußtſeyn iſt zunächſt die Wahrheit. Der Grund, warum der ſonſtige Inhalt auch wahr ſey, erſcheint als ein meinem Selbſt nicht Angehöriges, ſondern ſelbſtlos Empfangenes. Es gehört zwar das Zeugniß des Geiſtes dazu, und da iſt mein

innerſtes Selbſt dabei; aber das Zeugniß des Geiſtes iſt ein Eingehülltes überhaupt, das ſich in ſich nicht weiter entwickelt, den Inhalt ſich nicht aus ſich erzeugt, ſondern ihn empfängt. Der Geiſt, der Zeugniß giebt, iſt ferner ſelbſt wieder unterſchieden von mir als Individuum; mein zeugender Geiſt iſt ein anderer, und mir bleibt nur die leere Hülſe der Paſſivität übrig. Innerhalb dieſes harten Standpunkts hatte die Philoſophie wieder hervorzugehen. Die erſte Verarbeitung dieſes Inhalts, das Hineinwirken des allgemeinen Gedankens in denſelben iſt die Arbeit der ſcholaſtiſchen Philoſophie. Den Schluß macht der Gegenſatz des Glaubens, und der Vernunft, welche das Bedürfniß fühlte, einerſeits ſich an die Natur zu machen, um unmittelbare Gewißheit zu erhalten, andererſeits im eigentlichen Denken, im ſpecifiſchen Erzeugen aus ſich, dieſelbe Befriedigung zu finden.

Wir haben nun näher von der Art und Weiſe der Scholaſtiker zu ſprechen. In dieſem ſcholaſtiſchen Treiben treibt das Denken ſein Geſchäft ganz abgeſondert von aller Rückſicht auf Erfahrung; es iſt nicht mehr die Rede davon, die Wirklichkeit aufzunehmen, und ſie durch den Gedanken zu beſtimmen. Wenn der Begriff früher auch durchdrang, ſo war erſtens in Ariſtoteles der Begriff nicht als die Nothwendigkeit gefaßt, den Inhalt fortzuführen; ſondern dieſer wurde in der Reihe ſeiner Erſcheinungen nacheinander aufgenommen, und es war nur eine Vermiſchung der wahrgenommenen Wirklichkeit und des Gedankens vorhanden. Noch weniger war zweitens der größte Theil des Inhalts von Begriffen durchdrungen, ſondern oberflächlich in die Form des Gedankens aufgenommen, beſonders bei Stoikern und Epikureern. Von dieſem Bemühen abſtrahirt die ſcholaſtiſche Philoſophie überhaupt; ſie läßt die Wirklichkeit ganz neben ſich liegen als das Verachtete, und hatte kein Intereſſe für ſie. Denn die Vernunft fand ſich ihr Daſeyn, ihre Verwirklichung in einer andern Welt, nicht in dieſer Welt; der ganze Fortgang der Cultur geht aber darauf, den Glauben an dieſe Welt wieder

herzuſtellen. Zunächſt jedoch war alles Wiſſen und Thun, was ſich auf das Intereſſe an dieſer Welt bezieht, im Ganzen verbannt. Kenntniſſe, die dem Intereſſe zu ſehen und zu hören u. ſ. f. angehören, das ruhige Betrachten und Beſchäftigen mit der gemeinen Wirklichkeit fand da keinen Platz: ebenſo nicht die Wiſſenſchaften, die eine beſtimmte Sphäre der Wirklichkeit nach ihrer Weiſe erkennen, und das Material für die reale Philoſophie ausmachen: noch die Künſte, welche der Idee ein ſinnliches Daſeyn geben. Ebenſo galt das Recht, das Anerkanntſeyn des wirklichen Menſchen, nicht in den geſellſchaftlichen Verhältniſſen, ſondern anderswo als hier. In dieſer Abweſenheit der Vernünftigkeit des Wirklichen, oder der Vernünftigkeit, die ihre Wirklichkeit an dem Daſeyn hat, beſtand die Barbarei ſelbſt des Denkens, ſich in einer andern Welt zu halten, und den Begriff der Vernunft nicht zu haben, — den Begriff, daß die Gewißheit ſeiner ſelbſt alle Wahrheit iſt.

Der abgeſonderte Gedanke nun hat einen Inhalt, die intelligible Welt, als eine für ſich beſtehende Wirklichkeit, an die ſich der Gedanke wendet. Sein Verhalten iſt hier mit demjenigen zu vergleichen, wenn der Verſtand ſich an die ſinnliche und wahrgenommene Welt wendet, ſie als die Subſtanz zum Grunde legt, daran einen feſten Gegenſtand hat, und darüber raiſonnirt; er iſt dann nicht die ſelbſtſtändige Bewegung der eigentlichen Philoſophie, welche das Weſen durchdringt und es ausſpricht, ſondern findet nur Prädicate von ihm. So hat die ſcholaſtiſche Philoſophie die intelligible Welt der chriſtlichen Religion, Gott und alle daran geknüpften Begebenheiten deſſelben, zum ſelbſtſtändigen Gegenſtande; und der Gedanke betrachtet, daß Gott unveränderlich, ob die Materie ewig, der Menſch frei ſey u. ſ. w.: wie der Verſtand ſich über das Erſcheinende und Wahrgenommene hin und her treibt. Hier war nun die ſcholaſtiſche Philoſophie der endloſen Beweglichkeit der beſtimmten Begriffe Preis gegeben; die Kategorien von Möglichkeit und Wirklichkeit, Freiheit und Noth-

wendigkeit, Beſchaffenheit und Subſtanz u. ſ. f., ſind eben von dieſer Natur, nichts Feſtes, ſondern reine Bewegungen zu ſeyn. Irgend etwas, beſtimmt als Mögliches, wandelt ſich ebenſo in das Entgegengeſetzte um, und muß aufgegeben werden; und die Beſtimmung läßt ſich nur durch eine neue Unterſcheidung retten, indem ſie von einer Seite aufgegeben, von einer andern feſtgehalten werden muß. Die Scholaſtiker ſind ſo wegen ihres endloſen Diſtinguirens berüchtigt. Zum Behufe dieſer Beſtimmungen durch den abſtracten Begriff war denn eben die Ariſtoteliſche Philoſophie herrſchend, aber nicht in ihrem ganzen Umfange, ſondern das Ariſtoteliſche Organon und zwar ebenſo ſehr nach ſeinen Denkgeſetzen, als nach den metaphyſiſchen Begriffen, den Kategorien. Dieſe abſtracten Begriffe in ihrer Beſtimmtheit machten den Verſtand der ſcholaſtiſchen Philoſophie aus, der nicht über ſich hinaus zur Freiheit kommen noch die Freiheit der Vernunft zu erfaſſen vermochte.

Mit dieſer endlichen Form iſt auch unmittelbar ein endlicher Inhalt verbunden. Von einer Beſtimmung wird zur andern fortgegangen, und ſolche Beſtimmungen als beſondere ſind endliche überhaupt; die Beſtimmung verhält ſich da als äußerlich, nicht als ſich mit ſich zuſammenſchließend. Die Folge von dieſer Beſtimmung iſt, daß das Denken ſich weſentlich als ſchließend benehmen wird; denn Schließen iſt die Weiſe des formell logiſchen Fortgangs. Das Philoſophiren beſtand alſo in einem ſchulgerechten ſyllogiſtiſchen Raiſonniren. Wie die Sophiſten Griechenlands zum Behufe der Wirklichkeit ſich in den abſtracten Begriffen herumtrieben, ſo die Scholaſtiker zum Behufe ihrer intellectuellen Welt. Jenen galt das Seyn, das ſie Theils gegen die Negativität des Begriffs retteten, Theils eben damit durch ihn rechtfertigten. Ebenſo war der Scholaſtiker vorzügliches Treiben, die Grundlage, die chriſtliche Intellectual-Welt, gegen die Verwirrung des Begriffs zu retten, und ſie durch ihn ihm gemäß zu erweiſen. Die allgemeine Form der ſcholaſtiſchen Philoſophie be-

ſteht alſo darin, daß ein Satz aufgeſtellt, die Einwände gegen ihn vorgebracht und dieſe durch Gegenſyllogismen und Unterſcheidungen widerlegt wurden. Die Philoſophie war deßwegen nicht von der Theologie geſchieden, wie ſie es an ſich nicht iſt, indem eben die Philoſophie das Wiſſen vom abſoluten Weſen, d. h. Theologie, iſt. Aber jener Theologie war die chriſtliche abſolute Welt ein als eine Wirklichkeit geltendes Syſtem, wie für die Griechiſchen Sophiſten die gemeine Wirklichkeit. Der eigentlichen Philoſophie blieben alſo vornehmlich nur die Geſetze des Denkens und die Abſtractionen übrig.

A. Verhältniß der ſcholaſtiſchen Philoſophie zum Chriſtenthum.

Bei den Scholaſtikern hatte demnach das Philoſophiren denſelben Charakter der Unſelbſtſtändigkeit, als früher bei den chriſtlichen Kirchenvätern und bei den Arabern. Die fertige Kirche hat in den Germaniſchen Nationen ihren Sitz gehabt, und durch ihre Conſtitution das Philoſophiren bedingt. Die chriſtliche Gemeinde hatte ſich zwar in der Römiſchen Welt ausgebreitet, beſonders aber im Anfang nur ſo, daß ſie eine eigene Gemeinſchaft bildete, von der die Welt aufgegeben war, und die keinen Anſpruch machte zu gelten; oder ihre Anſprüche darauf waren nur negativ, indem die Individuen in der Welt nur Märtyrer waren, oder ihr entſagten. Aber die Kirche iſt auch herrſchend geworden, Oſt- und Weſtrömiſche Kaiſer ſind Chriſten geworden; und die Kirche hat ſo eine öffentliche, unverkümmerte Exiſtenz erlangt, die vielen Einfluß auf das Weltliche bekommen hat. Die politiſche Welt aber iſt in die Hände der Germaniſchen Nationen gefallen; damit iſt eine neue Geſtalt entſtanden, und dieſer gehört die ſcholaſtiſche Philoſophie an. Wir kennen dieſe Revolution als Völkerwanderung (ſ. oben S. 107—108). Friſche Stämme haben ſich über die alte Römiſche Welt ergoſſen, und ſich darin feſtgeſetzt; ſie haben ſo auf den Trümmern der alten Welt ihre neue Welt

erbaut: ein Bild, was uns noch jetzt der Anblick Roms gewährt, wo die Pracht der chriſtlichen Tempel zum Theil Reſte der alten ſind, und die neuen Paläſte auf und unter Ruinen ſtehen.

1. Das Haupt-Element im Mittelalter iſt dieſe Entzweiung, dieß Gedoppelte: es zeigen ſich in ihm zwei Nationen, zwei Sprachen. Wir ſehen Völker, die vorher geherrſcht haben, eine vorhergehende Welt, die eigene Sprache, Künſte, Wiſſenſchaften fertig hatte; und auf dieß ihnen Fremde ſetzten ſich die neuen Nationen, die ſo gebrochen in ſich angefangen. Wir haben ſo in dieſer Geſchichte nicht vor uns die Entwickelung einer Nation aus ſich ſelbſt, ſondern als ausgehend vom Gegenſatz, und die mit dieſem Gegenſatz behaftet iſt und bleibt, ihn in ſich ſelbſt aufnimmt und zu überwinden hat. Dieſe Völker haben ſo auf dieſe Weiſe die Natur des geiſtigen Proceſſes an ſich dargeſtellt. Der Geiſt iſt dieß, ſich eine Vorausſetzung zu machen, das Natürliche ſich als Widerlage zu geben, ſich davon zu ſcheiden, es ſo zum Object zu haben, und dann erſt dieſe Vorausſetzung zu bearbeiten, zu formiren, und ſo aus ſich hervorzubringen, zu erzeugen, in ſich zu reconſtruiren. Deßwegen iſt das Chriſtenthum in der Römiſchen, wie in der Byzantiniſchen Welt als Kirche zwar triumphirend geworden; allein beide ſind nicht fähig geweſen, die neue Religion in ſich zu bethätigen, und eine neue Welt aus dieſem Princip hervorzubringen. Denn in beiden war ein fertiger Charakter: Sitte, Geſetze, Rechtszuſtand, Reichsverfaſſung (wenn es Verfaſſung genannt werden kann), politiſcher Zuſtand, Geſchicklichkeiten, Kunſt, Wiſſenſchaft, geiſtige Bildung, — kurz Alles war ſchon fertig. Hingegen der Natur des Geiſtes iſt es nur gemäß, daß dieſe gebildete Welt aus ihm erzeugt werde, und daß dieſe Erzeugung vor ſich gehe durch die Gegenwirkung, durch die Aſſimilation eines Vorhergegangenen. Dieſe Eroberer alſo haben ſich feſtgeſetzt in einem Fremden, und ſind die Herrſchenden darüber geweſen; aber zugleich ſind ſie in die Gewalt eines neuen Geiſtes gekommen, der ihnen überhaupt aufer-

legt worden iſt. Obgleich herrſchend einerſeits, ſind ſie aber andererſeits durch das Geiſtige beherrſcht worden, indem ſie ſich dagegen paſſiv verhalten haben.

Die geiſtige Idee oder die Geiſtigkeit iſt hineingelegt worden in die Stumpfheit des Gemüths und des Geiſtes dieſer rohen Barbaren; ihr Herz iſt damit durchſtochen worden. Die rohe Natur iſt der Idee auf dieſe Weiſe als eine unendlich entgegengeſetzte immanent geworden: oder es iſt in ihnen die unendliche Qual, das entſetzliche Leiden entzündet, ſo daß ſie ſelbſt als ein gekreuzigter Chriſtus dargeſtellt werden können. Dieſen Kampf in ſich hatten ſie zu beſtehen; und eine Seite deſſelben iſt die Philoſophie, die ſpäter ſich unter ihnen eingeſtellt hat, und zunächſt als ein Gegebenes überkommen iſt. Es ſind noch ungebildete Völker, aber tief an Herz und Gemüth bei barbariſcher Dumpfheit; in dieſe iſt dann das Princip des Geiſtes gelegt worden, und damit iſt dieſe Qual, dieſer Kampf des Geiſtes und des Natürlichen nothwendig geſetzt. Die Bildung fängt hier vom ungeheuerſten Widerſpruch an, und dieſen hat ſie aufzulöſen. Es iſt ein Reich der Qual, aber des Fegefeuers; denn es iſt der Geiſt, der in der Qual iſt, nicht ein Thier: der Geiſt aber ſtirbt nicht, ſondern geht aus ſeinem Grabe hervor. Die zwei Seiten dieſes Widerſpruchs ſind weſentlich ſo im Verhältniß gegen einander, daß das Geiſtige es iſt, was über Barbaren regieren ſoll.

Die wahrhafte Herrſchaft des Geiſtes kann aber nicht Herrſchaft in dem Sinne ſeyn, daß das Gegenüberſtehende ein Unterworfenes iſt: der Geiſt an und für ſich kann den ſubjectiven Geiſt, zu dem er ſich verhält, nicht als einen äußerlich Gehorchenden, Knechtiſchen gegenüber haben; denn dieſer iſt ſelbſt Geiſt. Sondern die Herrſchaft muß die Stellung haben, daß der Geiſt im ſubjectiven Geiſt mit ſich ſelbſt in Harmonie iſt. Das Allgemeine iſt alſo jener Gegenſatz, worin das Eine nur die Macht haben kann mit Unterwerfung des Andern: der aber das Prin-

cip der Auflöſung ſchon in ſich enthält, indem der Geiſt herrſchen ſoll; und deßhalb iſt die folgende Entwickelung nur die, daß der Geiſt als Verſöhnung zur Herrſchaft kommt. Dazu gehört, daß das ſubjective Bewußtſeyn, Gemüth, Herz nicht nur, ſondern auch die weltliche Herrſchaft, das Geſetz, die Inſtitutionen, das menſchliche Leben u. ſ. f., ſo weit dieß im Geiſte ſteht, vernünftig wird. Wir haben bei Plato in ſeiner Republick die Idee geſehen, daß die Philoſophen regieren ſollen. Jetzt iſt die Zeit, in der ausgeſprochen wird, daß das Geiſtige herrſchen ſolle; aber dieß Geiſtige hat den Sinn erhalten, daß das Geiſtliche, die Geiſtlichen herrſchen ſollen. Das Geiſtige iſt ſo zur beſondern Geſtalt, zum Individuum gemacht; aber der rechte Sinn iſt, daß das Geiſtige als ſolches das Beſtimmende ſeyn ſoll, was bis auf unſere Zeiten gegangen iſt. So ſehen wir in der Franzöſiſchen Revolution, daß der abſtracte Gedanke herrſchen ſoll: nach ihm ſollen Staatsverfaſſung und Geſetze beſtimmt werden, er ſoll das Band unter den Menſchen ausmachen; und das Bewußtſeyn der Menſchen ſoll ſeyn, daß das, was unter ihnen gilt, abſtracte Gedanken ſind, Freiheit und Gleichheit das Geltende iſt, worin auch das Subject ſeinen wahren Werth ſelbſt in Beziehung auf die Wirklichkeit hat.

Eine Form dieſer Verſöhnung iſt auch die, daß das Subject in ſich ſelbſt mit ſich, wie es ſteht und geht, mit ſeinen Gedanken, ſeinem Wollen, mit ſeinem Geiſtigen, zufrieden iſt; ſo daß ſein Wiſſen, Denken, ſeine Ueberzeugung zum Höchſten geworden iſt, die Beſtimmung des Göttlichen, des an und für ſich Geltenden hat. Das Göttliche, Geiſtige iſt ſo in meinen ſubjectiven Geiſt geſetzt, identiſch mit mir; ich ſelbſt bin das Allgemeine, und es gilt nur, wie ich es unmittelbar weiß. Dieſe Form der Verſöhnung iſt die neueſte, aber die einſeitigſte. Denn das Geiſtige iſt da nicht als objectiv beſtimmt, ſondern nur aufgefaßt, wie es in meiner Subjectivität iſt, in meinem Gewiſſen; meine Ueberzeugung als ſolche wird für das Letzte genommen, und das

iſt die formelle Verſöhnung der Subjectivität mit ſich. Hat die Verſöhnung dieſe Geſtalt, ſo hat die Stellung, von der wir vorhin ſprachen, kein Intereſſe mehr; es iſt nur etwas Vergangenes, Hiſtoriſches. Iſt die Ueberzeugung, wie ſie ſich unmittelbar im Innern jedes Subjects offenbart, das Wahre, das Anundfürſichſeyende: ſo iſt dieſer Gang der Vermittelung Gottes, als des Wahren und Anundfürſichſeyenden, mit dem Menſchen nicht mehr Bedürfniß in uns. Ebenſo haben dann die Lehren der chriſtlichen Religion die Stellung eines Fremdartigen, einer beſondern Zeit Angehörigen, mit dem ſich jene Menſchen bemüht haben. Daß die Idee an und für ſich concret iſt, und als Geiſt im Verhältniß des Gegenſatzes zum Subject iſt, dieß iſt verſchwunden, und erſcheint nur als vergangen. Inſofern hat das, was ich vom Princip des chriſtlichen Lehrbegriffs geſagt habe, und noch von den Scholaſtikern ſagen werde, nur Intereſſe auf dem Standpunkte, den ich angegeben habe, wo die Idee in ihrer concreten Beſtimmung intereſſirt, nicht auf dem Standpunkte der unmittelbaren Verſöhnung des Subjects mit ſich ſelbſt.

2. Näher haben wir nun zu betrachten den Charakter des Gegenſatzes zur Vergleichung mit dem Philoſophiren; und hierbei iſt an das Geſchichtliche kurz zu erinnern, jedoch nur an die Haupt-Momente. Das Erſte iſt der Gegenſatz im Weltzuſtande. Dieſe Geſtalt des Gegenſatzes, wie ſie in der Geſchichte erſcheint, iſt die Geiſtigkeit, die als ſolche die Geiſtigkeit des Herzens ſeyn ſoll; der Geiſt iſt aber Einer, und ſo iſt die Gemeinſchaft derer, die in dieſer Geiſtigkeit ſtehen, geſetzt. So entſteht eine Gemeinde, die dann eine äußerliche Anordnung wird, und ſich ſo, wie wir (S. 105—106) ſahen, zur Kirche ausbreitet. Inſofern der Geiſt ihr Princip iſt, ſo iſt ſie, als das Geiſtige, unmittelbar allgemein; denn das Einzelnſeyn in der Empfindung, Meinung u. ſ. f. iſt geiſtlos. Die Kirche organiſirt ſich, geht aber ſelbſt fort zum weltlichen Daſeyn, zum Reichthum, zu Gütern, wird ſelbſt weltlich mit allen Leidenſchaften der Rohheit; denn

das Geiſtige iſt nur erſt das Princip. Das Herz, was zum Daſeyn, zur Weltlichkeit gehört, und dieß ganze Verhältniß unter den Menſchen iſt nach jenen Neigungen, Begierden, Leidenſchaften, nach jener Rohheit noch beſtimmt. Die Kirche hat ſo nur das geiſtige Princip in ſich, ohne daß es wahrhaft real iſt, und ſo, daß die weiteren Verhältniſſe noch nicht vernünftig ſind; denn ſo ſind ſie vor der Entwickelung des geiſtigen Princips in der Welt. Ohne daß das Weltliche angemeſſen iſt dem Geiſtigen, iſt das Weltliche auch vorhanden als Daſeyn, und iſt das unmittelbar natürliche Weltliche; ſo wird die Kirche in ihr ſelbſt das unmittelbar natürliche Princip haben. Alle Leidenſchaften, die Herrſchſucht, Habſucht, Gewaltthätigkeit, den Betrug, Raub, Mord, Neid, Haß, alle dieſe Laſter der Rohheit wird ſie an ſich haben; und ſie gehören ebenſo zu dem Regiment. Dieſe Herrſchaft iſt alſo ſchon, obgleich ſie Herrſchaft des Geiſtigen ſeyn ſoll, eine Herrſchaft der Leidenſchaft; ſo hat die Kirche meiſtentheils Unrecht nach dem Princip der Weltlichkeit, aber ſie hat Recht nach der geiſtigen Seite.

Die neue Religion hat daher die Weltanſchauung in zwei Welten, in die intellectuelle, aber ſubjectiv nicht gedachte, und in die zeitliche getrennt. Deßwegen zerfiel das allgemeine Leben in zwei Theile, in zwei Reiche. Dem geiſtlich-weltlichen Reiche ſteht ſchroff gegenüber das weltliche Reich für ſich, der Kaiſer gegen Papſt, Papſtthum und Kirche; kein Staat, ſondern eine weltliche Herrſchaft: jene die jenſeits liegende, dieſe die diesſeits liegende Welt. Zwei abſolut weſentliche Principien zerſchlagen ſich an einander; die weltliche Rohheit, die Knorrigkeit des individuellen Wollens erzeugt die härteſte, fürchterlichſte Entgegenſetzung. Für die nunmehr eintretende Bildung ſteht daher dieſe nicht vollendete Realität als wirkliche Welt ihrer Gedankenwelt entgegen, und ſie erkennt Eine in der andern nicht; ſie hat zweierlei Haushaltungen, zweierlei Maaß und Gewicht, die ſie nicht zuſammenbringt, ſondern Eins fern vom Andern hält.

Das geiſtliche Reich hat als Kirche zugleich eine unmittelbare Gegenwart gemeiner Wirklichkeit, das weltliche aber, ſowohl als äußerliche Natur wie als das eigenthümliche Selbſt des Bewußtſeyns, keine Wahrheit und Werth in ſich: ſondern dieſe als ein Jenſeits ſeiner, und was davon in ihm leuchtet, wird ihm als ein Unbegreifliches, völlig Fertiges von Außen gegeben. Das weltliche Reich ſoll alſo dem geiſtigen Reiche, was weltlich geworden iſt, unterworfen ſeyn; der Kaiſer wird ſo Kirchenvogt (advocatus ecclesiae). Das Weltliche ſtellt ſich einerſeits für ſich, iſt aber mit dem Andern in Vereinigung; ſo daß es das Geiſtliche als herrſchend anerkennt. In dieſem Gegenſatze muß ein Kampf entſtehen eben wegen des Weltlichen, was in der Kirche ſelbſt iſt, und ebenſo wegen des ſchlechten Weltlichen, des Gewaltthätigen, der Barbarei in dem weltlichen Regiment für ſich. Der Kampf aber muß zunächſt zum Nachtheil des Weltlichen ausfallen; denn ebenſo wie es ſich für ſich ſtellt, ſo anerkennt es auch das Andere, muß ſich dieſem, dem Geiſtigen und deſſen Leidenſchaften, mit Ehrfurcht unterwerfen. Die tapferſten, edelſten Kaiſer ſind von Päpſten, Cardinälen, Legaten, auch Erzbiſchöfen und Biſchöfen in den Bann gethan worden: und konnten nichts dagegen thun, ſich nicht auf die äußerliche Macht verlaſſen; denn ſie war in ſich gebrochen, und ſo waren ſie immer die Beſiegten und mußten nachgeben.

Was nun zweitens die Sitte in den Individuen anbetrifft, ſo ſehen wir einerſeits hier die Religion in dieſem Zuſtand ihre wahrhaft edle und ſchöne Geſtalt nur in wenigen einzelnen Individuen haben, und zwar in ſolchen Gemüthern, die der Welt abgeſtorben, von ihr entfernt ſind, die ſich in der Empfindung halten und in einem kleinen Kreiſe lebend ſich auf die Sphäre der Religion beſchränken können: ſo in Weibern des Mittelalters, oder in Mönchen oder andern Einſiedlern, die ſich in der zuſammengezogenen, — contracten Innigkeit des Herzens, worin das Geiſtige unendlich geltend iſt, aber als in einer Wirk-

lichkeitsloſigkeit, halten können. Die Eine Wahrheit ſtand iſolirt im Menſchen, die ganze Wirklichkeit des Geiſtes war noch nicht von derſelben durchdrungen. Auf der andern Seite iſt es aber nothwendig, daß der Geiſt als Wille, Triebe, Leidenſchaft noch eine ganz andere Stellung, Ausbreitung und Verwirklichung als ſolche einſame Contraction fordert, — daß die Welt einen ausgedehnteren Kreis des Daſeyns, einen wirklichen Zuſammenhalt der Individuen, Vernünftigkeit und Gedanken in den wirklichen Verhältniſſen und den Handlungen erfordert. Dieſer Kreis der Verwirklichung des Geiſtes, das menſchliche Leben, iſt aber zunächſt abgeſchnitten von jener geiſtigen Region der Wahrheit. Die ſubjective Tugend hat mehr den Charakter des Schmerzes und der Entbehrung für ſich, die Sittlichkeit iſt eben dieſes Sich-Entziehen, Aufgeben: und die Tugend gegen Andere hat nur den Charakter der Mildthätigkeit, ein Momentanes, Zufälliges, Verhältnißloſes. Alles das, was zur Wirklichkeit gehört, iſt ſo nicht durchgebildet durch die Wahrheit, die nur ein Himmliſches, ein Jenſeits iſt. Die Wirklichkeit, das Irdiſche iſt damit gottverlaſſen, und ſo Willkühr; alſo einzelne wenige Individuen ſind heilig, die anderen unheilig. Wir ſehen in dieſen Andern die Abwechſelung von der Heiligkeit eines Moments in der Viertelſtunde des Cultus: und dann wochenlang ein Leben der roheſten Eigenſüchtigkeit, Gewaltthat und grauſamſten Leidenſchaft. Die Individuen fallen aus Einem Extrem in's andere, von dem Extrem der rohſten Unbändigkeit und Barbarei, des Selbſtwillens in das der Entſagung von Allem, der Beſiegung aller Neigungen u. ſ. f.

Das Heer der Kreuzfahrer giebt uns das größte Beiſpiel hiervon. Zu heiligen Zwecken ziehen ſie aus, auf dem Zuge aber verfallen ſie in alle Leidenſchaften, wobei die Anführer ihnen vorangehen; die Individuen laſſen ſich in Gewalt, Abſcheulichkeit aus. Nachdem ſie den Zug auf das Kopfloſeſte, auf die unverſtändigſte Weiſe gemacht, und Tauſende verloren haben, kommen

ſie vor Jeruſalem an; es iſt ſchön, als ſie Jeruſalem anſichtig waren, hier Alle, Buße thuend, ihr Herz zerknirſchend, auf die Stirne fallen und anbeten zu ſehen. Aber dieß iſt nur ein Moment, der auf monatlange Tollheit, Dummheit, Gemeinheit gefolgt iſt, die ſich überall auf ihrem Zuge bewies. Da von höchſter Tapferkeit begeiſtert ſtürmen und erobern ſie die heilige Stadt; und darauf baden ſie ſich in Blut, ſind unendlich grauſam, wüthen in viehiſcher Wildheit. Davon ſind ſie wieder zur Zerknirſchung und Buße übergegangen; dann ſtehen ſie verſöhnt und geheiligt auf von den Knien, und überlaſſen ſich wieder allen Kleinlichkeiten elender Leidenſchaften, des Eigennutzes und Neides, des Geizes und der Habſucht: ſind für ihre Lüſte thätig, und ruiniren den Beſitz, den ſie ſich durch ihre Tapferkeit erworben haben. Dieß kommt daher, weil das Princip nur als abſtractes Princip in ihnen, im Innern iſt, und die Wirklichkeit des Menſchen noch nicht geiſtig ausgebildet iſt. Dieß iſt die Art und Weiſe des Gegenſatzes in der Wirklichkeit.

Was drittens den Gegenſatz im Inhalt der Religion, im religiöſen Bewußtſeyn anbetrifft, ſo hat er viele Geſtalten; es iſt jedoch hier nur an das Innerſte zu erinnern. Einerſeits iſt die Idee von Gott, daß er als die Dreieinigkeit erkannt wird; das Andere iſt der Cultus, d. h. der Proceß der Individuen, ſich dem Geiſt, dem Gott angemeſſen zu machen, die Gewißheit davon zu haben, in das Reich Gottes einzugehen. Eine fertige Kirche iſt eine Wirklichkeit des Reichs Gottes auf Erden: ſo daß dieſes für jeden Menſchen Gegenwart hat, jedes Individuum im Reiche Gottes lebt und leben ſoll. In dieſe Anſtalt fällt die Verſöhnung eines jeden Individui; dadurch wird es Bürger dieſes Reichs, und erhält Antheil am Genuß dieſer Gewißheit. Dieſe Verſöhnung iſt nun aber daran geknüpft, daß in Chriſto die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur angeſchaut wird, d. h. wie der Geiſt Gottes im Menſchen ſeyn ſoll. Dieſer Chriſtus darf alſo nicht ſeyn als ein geweſener, und das

Leben der Verſöhnung nicht als eine Erinnerung an den Vergangenen; ſondern wie die Frommen im Himmel Chriſtum ſchauen, ſo ſoll auch auf Erden Chriſtus ein Gegenſtand ſeyn, der ebenſo geſchaut werden kann. Sodann ſoll der Proceß vorhanden ſeyn, daß das Individuum mit dieſem ihm Gegenſtändlichen vereint, dieſes mit ihm identiſch wird; dieſe Geſchichte Chriſti, daß Gott ſich als Menſch erweiſt, ſich aufopfert, und durch dieſe Aufopferung ſich zur Rechten Gottes erhebt, wird immer am Individuum in dieſem höchſten Punkt, der das Meßopfer heißt, vollbracht. Das Vermittelnde, zu dem das Individuum ſich im Cultus verhält, iſt als das Objective, deſſen das Individuum theilhaftig werden ſoll, als Hoſtie und als Genuß derſelben, in der Meſſe immer noch vorhanden. Dieſe Hoſtie gilt einerſeits, als gegenſtändlich, für das Göttliche; andererſeits iſt ſie der Geſtalt nach ein ungeiſtiges, äußerliches Ding. Das iſt aber der tiefſte Punkt der Aeußerlichkeit in der Kirche; denn vor dem Dinge in dieſer vollkommenen Aeußerlichkeit muß das Knie gebeugt werden, nicht ſofern es Gegenſtand des Genuſſes iſt. Luther hat dieſe Weiſe verändert; er hat in dem, was das Abendmahl genannt wird, den myſtiſchen Punkt beibehalten, daß das Subject in ſich das Göttliche empfängt: aber behauptet, daß es nur inſofern göttlich iſt, als es in dieſer ſubjectiven Geiſtigkeit des Glaubens genoſſen wird, und aufhört, ein äußerliches Ding zu ſeyn. In der Kirche des Mittelalters aber, in der katholiſchen Kirche überhaupt, iſt die Hoſtie auch als äußerliches Ding verehrt: ſo daß, wenn eine Maus eine Hoſtie frißt, ſie und ihre Excremente zu verehren ſind; da hat denn das Göttliche vollkommen die Geſtalt der Aeußerlichkeit. Dieß iſt der Mittelpunkt des ungeheuern Gegenſatzes, der einerſeits aufgelöſt iſt, andererſeits im vollkommenen Widerſpruche bleibt: ſo daß die Hoſtie, noch als bloß äußerliches Ding feſtgehalten, dennoch dieß Hohe, Abſolute ſeyn ſoll.

Mit dieſer Aeußerlichkeit iſt verbunden die andere Seite, das Bewußtſeyn über dieß Verhältniß: da iſt denn das Bewußtſeyn

des Geiſtigen, deſſen, was die Wahrheit iſt, im Beſitz einer Prie-ſterſchaft. So als Ding iſt es natürlich auch im Beſitz eines Andern, von welchem es, da es ein Ausgezeichnetes iſt, dieſe Auszeichnung zu erhalten hat, d. h. geweiht werden muß; was auch nur eine äußerliche Handlung von Individuen iſt. Dem Dinge dieſe Auszeichnung zu geben, das iſt im Beſitze der Kirche; von ihr empfangen es die Laien.

Außerdem iſt aber noch das Verhalten des Subjects in ihm ſelbſt, daß es der Kirche angehöre und ein wahrhaftes Mitglied derſelben ſey, zu betrachten. Auch nach der Aufnahme in die Kirche muß dieſe Theilhaftigkeit der Individuen an derſelben her-vorgebracht werden; das iſt ſeine Reinigung von Sünden. Dazu gehört aber: erſtens überhaupt zu wiſſen, was Böſes iſt; zweitens, daß das Individuum das Gute und Religiöſe wolle; drittens, daß der Menſch aus natürlicher Sündhaftigkeit fehle. Da nun doch das Innere, das Gewiſſen rechter Art ſeyn ſoll, ſo müſſen die begangenen Fehler aufgehoben und ungeſchehen ge-macht, der Menſch muß immer gereinigt, gleichſam von Neuem getauft und von Neuem aufgenommen, das ihn ausſchließende Negative immer von Neuem weggenommen werden. Gegen dieſe Sündhaftigkeit ſind nun poſitive Gebote, Geſetze gegeben: ſo daß nicht aus der Natur des Geiſtes gewußt werden kann, was gut und böſe iſt. So iſt das göttliche Geſetz ein Aeußerliches, was daher in Jemandes Beſitz ſeyn muß; und die Prieſterſchaft iſt geſchieden von den Andern, ſo daß ſie ausſchließlich weiß ſowohl die Beſtimmungen der Lehre, als auch die Gnadenmittel: d. h. die Art und Weiſe, wie das Individuum im Cultus religiös iſt, und zur Gewißheit kommt, daß es des Göttlichen theilhaftig ſey. Ebenſo wie der Kirche in Beziehung auf den Cultus das Austheilen der Gnadenmittel als äußerlicher Beſitz zukommt, ſo iſt ſie auch im Beſitz der moraliſchen Würdigung der Handlun-gen der Individuen, im Beſitz des Gewiſſens, wie des Wiſſens überhaupt; ſo daß das Innerſte des Menſchen, die Zurechnungs-

fähigkeit, in fremde Hände, an eine andere Perſon übergeht, und das Subject bis in das Innerſte ſelbſtlos iſt. Die Kirche weiß auch, was das Individuum thun ſoll: die Fehler deſſelben müſſen gewußt werden, und ein Anderer, die Kirche, weiß ſie; die Sünde muß abgethan werden, und auch dieß geſchieht auf eine äußerliche Weiſe, durch Abkaufen, Abfaſten, Abprügeln, Abmarſchiren, Pilgrimſchaft u. ſ. w. Das iſt nun ein Verhältniß der Selbſtloſigkeit, Ungeiſtigkeit und Geiſtloſigkeit des Wiſſens und Wollens in den höchſten Dingen ſowohl, wie in den trivialſten Handlungen. — Dieß ſind die Hauptverhältniſſe der Aeußerlichkeit in der Religion ſelbſt, wovon denn alle weiteren Beſtimmungen abhängen.

3. Damit iſt uns nun auch jetzt das Verhältniß in der Philoſophie näher beſtimmt; aber in den barbariſchen Völkern konnte das Chriſtenthum nur dieſe Form des Aeußerlichſeyns haben, und dieß gehört der Geſchichte an. Denn der Stumpfheit und der fürchterlichen Wildheit derſelben mußte die Knechtſchaft entgegengeſetzt, und durch dieſen Dienſt die Erziehung vollbracht werden. Unter ſolchem Joche dient die Menſchheit; ſolche grauſe Zucht mußte ſie durchmachen, um die Germaniſchen Nationen zum Geiſt zu erheben. Aber dieſer grauſe Dienſt hat ein Ende, ein Ziel; er iſt unendlicher Quell und unendliche Elaſticität, die Freiheit des Geiſtes der Preis. Die Indier haben eben ſolchen Dienſt, aber ſie ſind unrettbar verloren, an die Natur gebunden, mit der Natur identiſch, aber in ſich gegen die Natur. Das Wiſſen alſo iſt innerhalb der Kirche eingeſchränkt, aber auch bei dieſem Wiſſen ſelbſt liegt eine poſitive Autorität feſt zum Grunde; und ſie iſt ein Hauptzug dieſer Philoſophie, deren erſte Beſtimmung mithin die der Unfreiheit iſt. Das Denken erſcheint alſo nicht als von ſich ausgehend und ſich in ſich gründend, ſondern als weſentlich ſelbſtlos und abhängig von einem gegebenen Inhalt, der kirchlichen Lehre, die, obzwar ſelbſt ſpeculativ, doch auch die Weiſe des unmittelbaren Daſeyns äußerlicher Gegenſtände in ſich enthält.

Digitized by Google

In theologiſcher Form kann man ſagen, das Mittelalter iſt im Allgemeinen die Herrſchaft des Sohnes, nicht des Geiſtes; denn dieſer iſt noch im Beſitz der Prieſterſchaft. Der Sohn iſt das vom Vater ſich Unterſcheidende, und aufgefaßt als im Unterſchiede bleibend, ſo daß der Vater in ihm nur an ſich iſt; aber die Einheit Beider iſt erſt der Geiſt, der Sohn als Liebe. Halten wir uns ungehörig einen Augenblick bei dem Unterſchiede auf, ohne die Identität zugleich zu ſetzen, ſo iſt der Sohn das Andere; und ſo finden wir das Mittelalter beſtimmt. Der Charakter der Philoſophie im Mittelalter iſt alſo zweitens ein Denken, ein Begreifen, ein Philoſophiren, das mit abſoluten Vorausſetzungen behaftet iſt; denn es iſt nicht die denkende Idee in ihrer Freiheit, ſondern mit der Form einer Aeußerlichkeit geſetzt. Es iſt ſo hier in der Philoſophie derſelbe Charakter vorhanden, wie in dem Allgemeinen des Zuſtandes, und darum habe ich vorher an den concreten Charakter erinnert: wie denn in einer Zeit immer Eine Beſtimmung ausgeprägt iſt. Die Philoſophie des Mittelalters enthält alſo das chriſtliche Princip, das die höchſte Aufforderung zum Denken iſt, weil die Ideen darin durchaus ſpeculativ ſind. Eine Seite darin iſt, daß die Idee mit dem Herzen aufgefaßt wird, wenn wir Herz den einzelnen Menſchen nennen. Die Identität des unmittelbar Einzelnen mit der Idee liegt darin, daß der Sohn, der Vermittler gewußt wird als dieſer Menſch; dieß iſt die Identität des Geiſtes mit Gott für das Herz, als ſolches. Aber dieſer Zuſammenhang ſelbſt, da er zugleich ein Zuſammenhang iſt mit Gott in Gott, iſt deßwegen unmittelbar myſtiſch, ſpeculativ; ſo liegt darin die Aufforderung zum Denken, welcher erſt die Kirchenväter und dann die Scholaſtiker genügt haben.

Indem aber drittens der Gegenſatz der kirchlichen Lehre, und des weltlichen Menſchen beſteht, der ſich aus dieſer Barbarei zwar durch den Gedanken herausgearbeitet hat, aber an ſeinem geſunden Menſchenverſtande noch nicht in die Vernünftigkeit

hineingedrungen iſt: ſo hat die Weiſe des Philoſophirens in dieſer Zeit, zum Orientiren des formellen Denkens, noch keinen concreten Inhalt. Wir können uns auf das menſchlich concrete Gemüth berufen, haben darin als Denkende und Fühlende lebendige Gegenwart; ſolcher concrete Inhalt hat in den Gedanken des Menſchen Wurzel, und macht den Stoff für ſein ſelbſtſtändiges Bewußtſeyn aus. Das formelle Denken orientirt ſich daran; die Verirrungen des abſtracten Reflectirens haben an ſolchem Bewußtſeyn ein Ziel, welches ihnen eine Grenze ſetzt, und die Verirrungen auf menſchlich Concretes zurückführt. Was aber bei den Scholaſtikern auch über ſolchen Inhalt reflectirt wird, hängt dann haltungslos an den Beſtimmungen des formellen Denkens, des Schließens; und was etwa von Beſtimmungen über natürliche Verhältniſſe, Geſetze der Natur u. ſ. f. vorkommt, hat an den Erfahrungen noch nicht ſeinen Widerhalt, iſt noch nicht vom geſunden Menſchenverſtand beſtimmt. Der Inhalt iſt auch in dieſer Rückſicht ein Geiſtloſes; und dieſe geiſtloſen Verhältniſſe werden umgekehrt und in das Geiſtige hinübergetragen, inſofern zu Beſtimmungen des Höhern fortgegangen werden ſoll. Dieſe drei Punkte bilden hier den allgemeinen Charakter des Philoſophirens. —

Wir wollen kurz, an das Nähere gehend, die Hauptmomente herausheben. Man beginnt die ſcholaſtiſche Philoſophie gewöhnlich mit Johann Scotus Erigena, der um das Jahr 860 blühte, und nicht mit dem ſpätern Duns Scotus verwechſelt werden muß. Sein Vaterland iſt nicht ganz beſtimmt: es iſt ungewiß, ob er aus Schottland oder aus Irland war; denn Scotus deutet auf Schottland, Erigena auf Irland. Er war der Erſte, mit dem nun eine wahrhafte Philoſophie beginnt, und vornehmlich nach Ideen der Neuplatoniker. Uebrigens waren hier und da einzelne Schriften des Ariſtoteles bekannt, ſchon dem Johann Scotus; aber die Kenntniß des Griechiſchen war ſehr beſchränkt und ſelten. Er zeigt einige Kenntniß der Griechiſchen,

Hebräiſchen und ſelbſt der Arabiſchen Sprache; man weiß aber nicht, wie er dazu gekommen. Er überſetzte auch aus dem Griechiſchen in's Lateiniſche Schriften von Dionys dem Areopagiten, einem ſpätern Griechiſchen Philoſophen aus der Alexandriniſchen Schule, der beſonders dem Proklus folgt: De coelesti hierarchia und andere, die Brucker (Hist. crit. phil. T. III, p. 521) nugae et deliria Platonica nennt. Michael Balbus, Kaiſer von Konſtantinopel, hatte im Jahre 824 dem Kaiſer Ludwig dem Frommen dieſe Schriften zum Geſchenk gemacht; Karl der Kahle ließ ſie ſich von Scotus, der ſich lange an ſeinem Hofe aufhielt, überſetzen. Dadurch wurde im Abendlande Etwas von Alexandriniſcher Philoſophie bekannt. Der Papſt zankte mit Karl, und beklagte ſich bei ihm über den Ueberſetzer, dem er den Vorwurf machte, „er hätte das Buch der Gewohnheit gemäß ihm vorher ſchicken und approbiren laſſen ſollen.“ Nachher lebte Johannes Scotus in England, als Vorſteher einer Akademie zu Oxford, die von König Alfred geſtiftet worden.[1]

Auch ſchrieb Scotus eigene Werke, die einige Tiefe und Scharfſinn haben: Ueber die Natur und deren verſchiedene Ordnungen (De naturae divisione) u. ſ. f. Dr. Hjort in Kopenhagen hat auch einen Auszug aus den Schriften des Erigena geliefert, 1823. Scotus Erigena geht philoſophiſch zu Werke, in der Weiſe der Neuplatoniker, nicht frei aus ſich, erzählend. So freuen wir uns in der Weiſe des Erzählens bei Plato, auch bei Ariſtoteles, einen neuen Begriff zu finden, und in Vergleichung mit Philoſophie richtig und tief zu finden; hier aber hat man Alles ſchon fertig. Immer wurde bei Scotus die Theologie noch nicht auf Exegeſe und Autorität der Kirchenväter gebaut; die Kirche verwarf aber auch vielfach ſeine Schriften. So ſind dem Scotus von einer Lyoner Kirchenverſammlung Vorwürfe gemacht worden, indem ſie ſagte: „Es ſind zu uns die Schriften eines prahleriſchen, ge-

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 614—617; Bulaeus: Hist. Universitatis Parisiensis, T. I, p. 184.

ſchwätzigen Menſchen gekommen, der von der göttlichen Vorſehung und Prädeſtination auf menſchliche Weiſe, oder, wie er ſich ſelbſt rühmt, mit philoſophiſchen Argumenten disputirt, ohne ſich auf die heilige Schrift zu ſtützen, und die Autoritäten der Kirchenväter beizubringen; ſondern er wagt, dieß aus ſich zu vertheidigen, und auf ſeine eigenen Geſetze zu ſtellen, ohne ſich den göttlichen Schriften und Autoritäten der Väter zu unterwerfen."[1] Scotus Erigena ſagte daher ſchon: „Die wahre Philoſophie iſt die wahre Religion, und die wahre Religion iſt die wahre Philoſophie."[2] Die Trennung iſt erſt ſpäter. Scotus machte nun ſo den Anfang; er gehört aber eigentlich nicht zu den Scholaſtikern.

B. Allgemeine geſchichtliche Geſichtspunkte.

Die nähere ſcholaſtiſche Philoſophie hält ſich vielmehr an die Glaubenslehre der chriſtlichen Kirche; das kirchliche Syſtem, was ſie dabei zu Grunde legte, wurde früh durch Kirchenconcilien feſtgeſetzt, während der Glaube der evangeliſchen Kirche ſchon vor dieſen Concilien, auf die ſich die katholiſche Kirche ſtützt, vorhanden geweſen iſt. Die Hauptgedanken und Intereſſen des Denkens, die den Scholaſtikern eigen ſind, ſind einerſeits der Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus, andererſeits die Beweiſe vom Daſeyn Gottes, eine ganz neue Erſcheinung.

1. Bauen der Glaubenslehre auf metaphyſiſche Gründe.

Näher war das Bemühen der Scholaſtiker erſtens, die Glaubenslehre der chriſtlichen Kirche auf metaphyſiſche Gründe

[1] Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. I, p. 182. (Tennemann, Bd. VIII, S. 71—72.)

[2] De praedestinatione. Prooemium. (Veterum auctorum, qui IX saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta, cura Gilb. Mauguin. Paris. 1650. T. I, p. 103.)

zu bauen. Hernach werden auch die geſammten Lehren der Kirche ſyſtematiſch behandelt. Dann hatten die Scholaſtiker Zweige, Modificationen an dieſer Lehre, die durch den Lehrbegriff nicht entſchieden waren. Jene Gründe ſelbſt und dann dieſe weiteren ſpeciellen Seiten waren dem freien Raiſonnement überlaſſene Gegenſtände. Neuplatoniſche Philoſophie lag zunächſt den Theologen vor; man erkennt die Manier dieſer Schule in den ältern und reinern Scholaſtikern. Anſelmus und Abälard haben ſich unter den ſpätern berühmt gemacht.

a. Anſelmus.

Unter denjenigen, welche kirchliche Lehren auch durch den Gedanken erweiſen wollten, iſt Anſelmus ein ſehr angeſehener und geehrter Mann: geboren zu Aoſta in Piemont gegen 1034, wurde er 1060 Mönch zu Bec, und ſogar 1093 zum Erzbiſchof von Canterbury erhoben; er iſt 1109 geſtorben.[1] Er hat die Lehre der Kirche auf philoſophiſche Weiſe zu betrachten und zu beweiſen geſucht; es wird ſogar von ihm geſagt, daß er den Grund zur ſcholaſtiſchen Philoſophie gelegt habe.

Er ſagt in Anſehung des Verhältniſſes des Glaubens zum Denken Folgendes: „Unſer Glaube iſt gegen die Gottloſen mit der Vernunft zu vertheidigen, nicht gegen die, welche ſich des Namens eines Chriſten rühmen; denn von dieſen wird mit Recht verlangt, daß ſie die durch die Taufe übernommene Verbindlichkeit unverbrüchlich halten werden. Jenen muß vernünftig aufgezeigt werden, wie unvernünftig ſie gegen uns ſtreiten. Der Chriſt muß durch den Glauben zur Vernunft fortgehen, nicht von der Vernunft aus zum Glauben kommen: noch weniger aber, wenn er nicht zu begreifen vermag, vom Glauben abgehen. Sondern wenn er zum Erkennen durchzudringen vermag, ſo hat er

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 115, 117.

ſeine Freude daran: wo nicht, ſo verehrt er." [1] Sehr merkwürdig ſagt er, was das Ganze ſeines Sinnes enthält, in ſeiner Abhandlung Cur Deus homo (I, 2), die reich an Speculationen iſt: „Es ſcheint mir eine Nachläſſigkeit zu ſeyn, wenn wir im Glauben feſt ſind, und nicht ſuchen, das, was wir glauben, auch zu begreifen." Jetzt erklärt man dieß für Hochmuth; unmittelbares Wiſſen, Glauben hält man für höher als Erkennen. Anſelmus aber und die Scholaſtiker haben das Gegentheil ſich zum Zweck gemacht.

Anſelm kann ganz beſonders als der Grundleger der ſcholaſtiſchen Theologie von dieſer Seite angeſehen werden. Denn der Gedanke, durch ein einfaches Raiſonnement zu beweiſen, was geglaubt wurde — daß Gott iſt —, ließ ihm Tag und Nacht keine Ruhe, und quälte ihn lange. Anfänglich hielt er es für des Teufels Verſuchung, daß er die göttlichen Wahrheiten durch die Vernunft beweiſen wollte, und war angſt und bange davor: endlich aber ſey es ihm gelungen durch die Gnade Gottes, in ſeinem Proslogium. [2] Dieß iſt der ſogenannte ontologiſche Beweis vom Daſeyn Gottes, den er aufgeſtellt hat, und der ihn beſonders berühmt gemacht hat. Dieſer Beweis iſt bis auf die Kantiſchen Zeiten, und von dem, welcher noch nicht bis zum Kantiſchen Standpunkt gekommen iſt, noch bis auf die heutige Zeit, unter der Reihe der Beweiſe genannt worden. Er iſt verſchieden von dem, was wir bei den Alten finden und leſen: Gott, ſagte man nämlich, iſt der abſolute Gedanke, als objectiv; denn weil die Dinge in der Welt zufällig ſind, ſo ſind ſie nicht das Wahre an und für ſich, ſondern dieß iſt das Unendliche. Auch kannten die Scholaſtiker wohl aus der Ariſtoteliſchen Philoſophie den metaphyſiſchen Satz, daß die Möglichkeit nichts für ſich, ſondern

[1] Anselmi Epistol. XLI, l. 11. (Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 159—160.)

[2] Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 116; Eadmerus: De vita Anselmi (subjuncta operibus Anselmi editis a Gabr. Gerberon. 1721. Fol.), p. 6.

ſchlechthin eins mit der Wirklichkeit iſt. Später dagegen bei Anſelm tritt der Gegenſatz von Gedanke ſelbſt und Seyn auf. Es iſt merkwürdig, daß jetzt erſt durchs Mittelalter im Chriſtenthum und nicht früher der allgemeine Begriff und das Seyn, wie in der Vorſtellung, in dieſer reinen Abſtraction als dieſe unendlichen Extreme feſtgeſtellt wurden, und ſo das höchſte Geſetz zum Bewußtſeyn gekommen iſt; es iſt aber die höchſte Tiefe, den höchſten Gegenſatz zum Bewußtſeyn zu bringen. Nur blieb es bei der Entzweiung als ſolcher ſtehen, wiewohl Anſelm auch die Verbindung beider Seiten geſucht hat. Während aber bisher Gott als das abſolut Seyende erſchien, und ihm das Allgemeine als Prädicat beigelegt wurde: ſo fängt mit Anſelm der umgekehrte Gang an, daß das Seyn zum Prädicate wird, und die abſolute Idee zuerſt geſetzt iſt als das Subject, aber des Denkens. Wenn ſo einmal das Seyn Gottes als das erſte Vorausgeſetzte aufgegeben und als ein Gedachtſeyn geſetzt iſt: ſo iſt das Selbſtbewußtſeyn auf dem Wege, in ſich zurückzukehren. Dann fällt die Frage ein: Iſt Gott? während nach der andern Seite die Hauptfrage war: Was iſt Gott?

Der ontologiſche Beweis, welcher der erſte eigentlich metaphyſiſche Beweis vom Daſeyn Gottes iſt, nahm mithin die Wendung, daß Gott als die Idee des Weſens, das alle Realität in ſich vereinigt, auch die Realität des Seyns in ſich hat; dieſer Beweis fließt alſo aus dem Begriffe Gottes, daß er das allgemeine Weſen der Weſen. Der Inhalt dieſes Raiſonnements iſt bei Anſelm (Proslogium, c. 2.) folgender: „Es iſt etwas Anderes, daß eine Sache im Verſtande ſey; etwas Anderes, einzuſehen, daß ſie exiſtirt. Auch ein Unwiſſender (insipiens) wird alſo überzeugt ſeyn, daß etwas iſt im Gedanken, über das nichts Größeres gedacht werden kann; denn ſo wie er dieß hört, verſteht er es: und Alles, was man verſteht, iſt im Verſtande. Dasjenige nun aber, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, kann doch gewiß nicht allein im Verſtande ſeyn. Denn wenn es nur als Gedach-

tes genommen wird, kann alſo auch genommen werden, daß es ſey: das iſt aber größer," als das nur Gedachte. „Wäre alſo das, worüber nichts Größeres gedacht werden kann, bloß im Verſtande: ſo wäre das, worüber nichts Größeres gedacht werden könne, Etwas, worüber etwas Größeres gedacht werden kann. Das iſt aber doch wahrlich unmöglich; es exiſtirt alſo ohne Zweifel Etwas, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, ſowohl im Verſtande als in der Sache." Die höchſte Vorſtellung kann nicht allein im Verſtande ſeyn; es muß dazu gehören, daß ſie exiſtire. So erhellt, daß das Seyn oberflächlicher Weiſe unter das Allgemeine der Realität ſubſumirt iſt, daß inſofern das Seyn nicht in den Gegenſatz mit dem Begriffe tritt. Das iſt ganz richtig; nur iſt der Uebergang nicht gezeigt, daß der ſubjective Verſtand ſich ſelbſt aufhebt. Dieß iſt aber eben die Frage, die das ganze Intereſſe ausmacht. Indem Realität oder Vollkommenes geſagt wird, ſo daß es noch nicht ſeyend geſetzt iſt: ſo iſt es ein Gedachtes, und dem Seyn vielmehr entgegengeſetzt, als daß dieß unter es ſubſumirt wäre.

Dieſe Argumentation hat bis auf Kant gegolten; und wir ſehen darin das Beſtreben, die Lehre der Kirche durch Vernunft zu erkennen. Dieſer Gegenſatz von Seyn und Denken iſt der Anfangspunkt der Philoſophie: das Abſolute, das die beiden Gegenſätze in ſich enthält, — ein Begriff, nach Spinoza, der ſein Seyn zugleich in ſich ſchließt. Gegen Anſelmus iſt aber zu bemerken, daß die formell logiſche Weiſe des Verſtandes, der Gang des ſcholaſtiſchen Raiſonnirens darin vorhanden iſt; der Inhalt iſt wohl richtig, die Form aber mangelhaft. Denn erſtens wird die Beſtimmung, „der Gedanke eines Höchſten," als das prius vorausgeſetzt. Das Zweite iſt, daß es zweierlei Gedachtes gebe, eines das ſey und ein anderes, das nicht ſey; der Gegenſtand, der nur gedacht ſey, ohne zu ſeyn, ſey ein ebenſo unvollkommener als der, welcher nur ſey, ohne gedacht zu werden. Das Dritte iſt, das Höchſte müſſe alſo auch ſeyn. Es darf aber das Höchſte, der Maßſtab,

an dem das Weitere gemeſſen werden ſoll, keine bloße Vorausſetzung ſeyn, wie wir ſie im Begriff des Vollkommenſten aufgeſtellt finden, als eines Inhalts, der Gedanke iſt und zugleich iſt. Dieſer eigentliche Inhalt, die Einheit des Seyns und Denkens, iſt alſo zwar der wahrhafte Gehalt; weil Anſelm ihn aber nur in Form des Verſtandes vor ſich hatte, ſo ſind die Gegenſätze nur in einer dritten Beſtimmung — dem Höchſten —, die inſofern als Regel außer ihnen iſt, identiſch und an ihr gemeſſen. Hierin liegt, daß man zunächſt den ſubjectiven Gedanken, und unterſchieden davon das Seyn hat. Wir geben zu, daß, wenn wir einen Inhalt denken (und ob dieß Gott ſey oder irgend ein anderer, ſcheint gleichgültig): ſo kann es der Fall ſeyn, daß dieſer Inhalt nicht ſey. Die Beſtimmung, „ein Gedachtes, das nicht iſt," wird nun unter jene Regel ſubſumirt, und iſt ihr nicht angemeſſen. Wir räumen ein, daß das Wahrhafte iſt, was nicht bloß Denken iſt, ſondern auch iſt. Von dieſem Gegenſatze ſpricht man hier aber nicht. Allerdings wäre Gott unvollkommen, wenn er bloß Gedanke wäre, und nicht auch die Beſtimmung des Seyns hätte. In Bezug auf Gott müſſen wir aber das Denken gar nicht als bloß ſubjectiv nehmen; der Gedanke heißt hier der abſolute, der reine Gedanke, und ſo müſſen wir ihm die Beſtimmung des Seyns zuſchreiben. Umgekehrt wäre Gott nur Seyn, würde er nicht als Selbſtbewußtſeyn von ſich ſelbſt gewußt, ſo wäre er nicht Geiſt, ein Denken, das ſich denkt.

Kant dagegen hat den Anſelmiſchen Beweis aus dem Grunde angegriffen und verworfen — welcher Verwerfung die ganze Welt hintennachgelaufen iſt —, daß die Vorausſetzung die iſt, daß die Einheit des Seyns und Denkens das Vollkommenſte ſey. Was Kant ſo heutiges Tages aufzeigt, daß das Seyn und Denken verſchieden ſey, und mit dem Denken noch gar nicht geſetzt ſey, daß es ſey, kritiſirte nun ſchon zu jener Zeit ein Mönch, Gaunilo, der gegen dieſen Beweis des Anſelm einen liber pro in-

sipiente geſchrieben hat, wogegen Anſelm ſelbſt ſeinen liber apologeticus adversus insipientem richtete.[1] So ſagt Kant (Kritik d. reinen Vernunft, S. 464 der ſechſten Aufl.): Wenn wir uns hundert Thaler denken, ſo ſchließt dieſe Vorſtellung noch nicht das Seyn in ſich. Das iſt allerdings richtig: was nur vorgeſtellt iſt, iſt nicht, iſt aber auch kein wahrhafter Inhalt; ſondern was nicht iſt, iſt eben nur eine unwahre Vorſtellung. Von einer ſolchen iſt aber hier nicht die Rede, ſondern von dem reinen Denken; es iſt dieß auch gar keine Neuigkeit, daß ſie verſchieden ſind, — das wußte Anſelm ebenſo gut. Gott iſt das Unendliche, wie Leib und Seele, Seyn und Gedanken auf ewig verbunden ſind; dieß iſt die ſpeculative, wahrhafte Definition von Gott. Dem Beweiſe, den Kant kritiſirt, ſo wie es noch jetzt nach ſeiner Art gäng und gäbe iſt, fehlt alſo nur die Einſicht in die Einheit des Denkens und Seyns beim Unendlichen; und dieſe nur muß der Anfang ſeyn.

Andere Beweiſe, wie z. B. der kosmologiſche, welcher von der Zufälligkeit der Welt auf ein abſolutes Weſen ſchließt, haben damit nicht die Idee des abſoluten Weſens als Geiſt erſchöpft, und ſind ohne Bewußtſeyn darüber, daß es ein Gedachtes iſt. Der alte phyſicotheologiſche, den ſchon Sokrates hatte, aus der Schönheit, Anordnung, den organiſchen Zwecken, ſetzt zwar einen Verſtand, ein reicheres Denken des abſoluten Weſens, nicht nur das unbeſtimmte Seyn; aber in dieſem Beweiſe bleibt es ebenſo bewußtlos, daß Gott die Idee iſt. Und dann was für ein Verſtand iſt Gott? Ein anderer, unmittelbarer; dann iſt dieſer Geiſt für ſich. Ferner iſt ebenſo Unordnung; und es muß alſo noch etwas Anderes begriffen werden, als nur dieſe erſcheinende Ordnung der Natur. Davon aber nach dem Daſeyn Gottes zu fragen, ſeine gegenſtändliche Weiſe zu einem Prädicate zu machen, und ſo zu wiſſen, daß Gott Idee iſt, bis dahin, daß das abſo-

[1] Gaunilo: Liber pro insipiente, c. 5; Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 139; Brucker, Hist. crit. phil. T. III, p. 665.

lute Weſen Ich = Ich, das denkende Selbſtbewußtſeyn iſt, nicht als Prädicat, ſondern ſo, daß jedes denkende Ich das Moment dieſes Selbſtbewußtſeyns iſt, iſt noch ein weiter Schritt. Hier, wo wir dieſe Form zuerſt auftreten ſehen, iſt das abſolute Weſen ſchlechthin für das Jenſeits des endlichen Bewußtſeyns zu nehmen; dieß iſt ſich das Richtige, und hat ſein Selbſtgefühl noch nicht erfaßt. Es hat allerhand Gedanken über die Dinge, die Dingheit ſelbſt iſt ihm auch ſolch' ein Prädicat; aber es iſt damit noch nicht in ſich zurückgekehrt, weiß vom Weſen, nur nicht von ſich ſelbſt.

Hiermit, ſagt Tennemann (Bd. VIII, Abth. 1, S. 121) „hat Anſelm den erſten förmlichen Grund zur ſcholaſtiſchen Theologie gelegt;" ſchon vorher aber war daſſelbe, nur beſchränkter, und nur für einzelne Dogmen vorhanden, wie auch noch bei Anſelm. Seine Schriften zeugen von Tiefſinn und Geiſt; und er erregte die Philoſophie der Scholaſtiker, indem er die Theologie mit der Philoſophie verband. Die Theologie des Mittelalters ſteht ſo viel höher, als die der neuern Zeit; nie ſind Katholiken ſolche Barbaren geweſen, daß über die ewige Wahrheit nicht erkannt, ſie nicht philoſophiſch gefaßt werden ſollte. Dieß iſt das Eine, was bei Anſelm herauszuheben iſt; das Andere iſt, daß jener höchſte Gegenſatz von Denken und Seyn in ſeiner Einheit aufgefaßt wurde.

b. Abälard.

An Anſelm ſchließt ſich Peter Abälard an, die Beide vornehmlich dazu beitrugen, die Philoſophie in die Theologie einzuführen. Abälard lebte um 1100, von 1079—1142; und iſt durch ſeine Gelehrſamkeit bekannt, noch berühmter aber in der empfindſamen Welt durch ſeine Liebe zu Heloiſe und ſeine Schickſale.[1] Er iſt nach Anſelm zu großem Anſehen gelangt: und hat die

[1] Tiedemann: Geiſt d. ſpecul. Philoſ. Band IV, S. 277; Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 762.

Lehre der Kirche ebenſo behandelt, beſonders die Dreieinigkeit auf philoſophiſche Weiſe zu beweiſen geſucht. Er lehrte zu Paris. Wie um jene Zeit Bologna für die Juriſten, ſo war Paris für die Theologen der Mittelpunkt der Wiſſenſchaften; es war der damalige Sitz der philoſophirenden Theologie. Abälard hat dort oft vor Schaaren von tauſend Zuhörern vorgetragen. Die theologiſche Wiſſenſchaft und das Philoſophiren darüber war in Frankreich (wie in Italien die Jurisprudenz) ein Haupt-Moment, das, als für die Entwickelung Frankreichs höchſt bedeutend, bisher nur zu ſehr vernachläſſigt iſt. Es galt die Vorſtellung, daß Philoſophie und Religion ein und daſſelbe ſeyen; was ſie an und für ſich auch ſind. Man kam aber bald auf die Diſtinction, „daß Manches in der Philoſophie wahr und in der Theologie falſch ſeyn könne;“ dieſes hat die Kirche geläugnet. Tennemann (Band VIII, Abth. 2, S. 460—461) führt ſo aus einem Reſcripte des Biſchof Stephan an: „Sie ſagen, daß dieß wahr ſey nach der Philoſophie, und nicht nach dem katholiſchen Glauben; als ob es zwei widerſprechende Wahrheiten geben, und in den Ausſprüchen der verdammten Heiden eine der Wahrheit der heiligen Schrift widerſtreitende Wahrheit vorhanden ſeyn könne.“ Indem dann allerdings, durch die 1270 erfolgte Abſonderung der vier Facultäten der Pariſer Univerſität, die Philoſophie von der Theologie ausgeſchieden wurde, ſo wurde ihr doch zugleich verboten, theologiſche Glaubensſätze dem Disputiren zu unterwerfen.[1]

2. Methodiſche Darſtellung des kirchlichen Lehrbegriffs.

Das Weitere iſt die nähere beſtimmtere Form, die die ſcholaſtiſche Theologie bekommen hat; ſo entſtand jetzt in einer **zweiten** Richtung der ſcholaſtiſchen Philoſophie das Hauptbemühen, den Lehrbegriff der chriſtlichen Kirche methodiſch zu machen, zugleich in Verbindung mit allen jenen metaphyſiſchen Gründen.

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 457—458.

Dieſe ſtellte man nebſt ihren Gegengründen bei allen Lehren gegeneinander auf, ſo daß die Theologie in einem wiſſenſchaftlichen Syſteme dargeſtellt worden iſt: während früher der kirchliche Unterricht für die allgemeine Bildung der Geiſtlichen darauf beſchränkt war, daß man Glaubenslehren nach einander vortrug, und über jeden Satz aus Auguſtin namentlich und andern Kirchenvätern Stellen zuſammenſchrieb.

a. Petrus Lombardus.

Die Männer, die Jenes geleiſtet haben, waren erſtens Petrus aus Novara in der Lombardei, in der Mitte des zwölften Jahrhunderts, der Urheber dieſer Methode; er iſt im Jahre 1164 geſtorben. Petrus Lombardus ſtellte ein Ganzes von ſcholaſtiſcher Theologie auf, welches mehrere Jahrhunderte lang die Grundlage des kirchlichen Lehrbegriffs blieb. Er verfaßte ſo ſeine quatuor libri sententiarum, daher er auch den Namen Magister sententiarum erhielt: wie jeder ſcholaſtiſche Gelehrte damals ein Prädicat hatte, z. B. Doctor acutus, invincibilis, sententiosus, angelicus u. ſ. f. Auch Andere bedienten ſich dieſes Titels für ihre Werke; ſo ſchrieb Robert Pulleyn sententiarum libros octo.[1]

Lombardus ſammelte die Hauptbeſtimmungen der kirchlichen Lehre aus Concilien und Kirchenvätern, und fügte dann über beſondere Umſtände ſubtile Fragen hinzu, welche die Schule beſchäftigten, und ein Gegenſtand der Disputationen wurden. Er ſelbſt beantwortete zwar dieſe Fragen, ließ aber dann noch Gegengründe folgen; und ſeine Antwort läßt die Sache oft problematiſch, ſo daß die Fragen eigentlich nicht entſchieden waren. Die Gründe werden alſo von beiden Seiten aufgezählt; auch die Kirchenväter widerſprechen ſich, und für die eine und die andere entgegengeſetzte Seite ſammelte man ſo eine Menge Beweisſtellen aus ihnen. So entſtanden theses, dazu quaestiones, hierzu argumenta, dagegen positiones, und endlich dubia, — je nachdem man die Worte in dieſem oder

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 764—768.

jenem Sinne nahm, dieſer oder jener Autorität folgen will. Es kam doch Methode herein.

Ueberhaupt macht dieſe Mitte des zwölften Jahrhunderts die Epoche aus, wo die Scholaſtik als gelehrte Theologie allgemeiner wurde. Das Buch des Lombardus iſt im ganzen Mittelalter von den doctores theologiae dogmaticae commentirt worden, welche nun als die öffentlichen Bewahrer der kirchlichen Lehre galten, während die Geiſtlichkeit die Seelſorge hatte. Jene Doctoren hatten große Autorität, hielten Synoden, kritiſirten und verdammten dieſe oder jene Lehren und Bücher als ketzeriſch u. ſ. f.: auf Synoden, oder als Sorbonne, eine Geſellſchaft ſolcher Doctoren an der Univerſität zu Paris. Man kann ſie für Kirchenverſammlungen, für eine Art von Vätern in Anſehung des chriſtlichen Lehrbegriffs anſehen. Beſonders verwarfen ſie die Schriften von Myſtikern, wie des Amalrich und ſeines Schülers David von Dinanto, die in ihrer Anſicht, dem Proklus ähnlich, auf die Einheit zurückgingen. Amalrich, der 1204 als Ketzer angeklagt wurde, ſagte z. B.: „Gott iſt Alles, Gott und die Creatur ſind nicht verſchieden; in Gott ſind alle Dinge, Gott iſt die Eine allgemeine Subſtanz.“ David behauptete: „Gott iſt die erſte Materie, und Alles iſt Eins der Materie nach und Gott eben dieſe Einheit.“ Er theilte alle Dinge in drei Klaſſen, Körper, Seelen, ewige immaterielle Subſtanzen oder Geiſter: „Das untheilbare Princip der Seelen iſt der νοῦς, das der Geiſter Gott. Dieſe drei Principien ſind identiſch, und daher alle Dinge dem Weſen nach Eins.“ Seine Bücher wurden verbrannt.[1]

b. Thomas von Aquino.

Der Andere, der hier ebenſo berühmt iſt, als Petrus Lombardus, war Thomas Aquinas: aus dem gräflichen Ge-

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 317, 325; Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 688; Thomas Aquinas: in IV libros sentent. L. II, Dist. 17, Qu. 1, Art. 1; Alberti Magni: Summa Theol. P. I, Tract. IV, Qu. 20 (Oper. T. XVII, p. 76).

Digitized by Google

ſchlechte Aquino im Neapolitaniſchen auf dem väterlichen Schloſſe Roccaſicca 1224 geboren. Er trat in den Dominicaner-Orden, und ſtarb 1274 auf einer Reiſe zu einer Lyoner Kirchenverſammlung. Er beſaß eine ſehr ausgebreitete Kenntniß der Theologie und des Ariſtoteles; er hieß auch Doctor angelicus und communis, ein zweiter Auguſtin. Er war ein Schüler des Albertus Magnus, ſchrieb Commentarien über Ariſtoteles und den Petrus Lombardus, und verfaßte auch ſelbſt eine summa theologiae (d. h. einen Lehrbegriff), die ihm, wie ſeine übrigen Schriften, das größte Anſehen erwarb, und ein Hauptbuch in der ganzen ſcholaſtiſchen Theologie wurde.[1] Es finden ſich in dieſem Buche zwar logiſche Förmlichkeiten, aber nicht dialektiſche Spitzfindigkeiten, ſondern gründliche metaphyſiſche Gedanken, über den ganzen Umfang der Theologie und Philoſophie.

Thomas von Aquino hat ebenſo Fragen, Antworten und Zweifel hinzugefügt, und den Punkt angegeben, von dem die Auflöſung abhängt. Das Hauptgeſchäft der ſcholaſtiſchen Theologie hat darin beſtanden, die summa des Thomas auszuführen. Die Hauptſache war, die Theologie philoſophiſch und weiter ſyſtematiſch zu machen; Petrus Lombardus und Thomas von Aquino ſind in dieſer Rückſicht die berühmteſten, und man hat ſie bei allen weitern gelehrten Bearbeitungen lange zum Grunde gelegt. Zum Grunde liegen bei Thomas Ariſtoteliſche Formen, z. B. die des Subſtantiellen (forma substantialis), ſeiner Entelechie (ἐνέργεια) analog. Ueber die Erkenntnißlehre ſagte er: Die materiellen Dinge beſtehen aus Form und Materie; die Seele hat die ſubſtantielle Form des Steines in ſich.[2]

c. Johannes Duns Scotus.

In Rückſicht der formellen Ausbildung der philoſophiſchen Theologie iſt ein Dritter berühmt, Duns Scotus, Doctor

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 550—553; Brucker. l. l. p. 802.

[2] Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 554—561.

subtilis, ein Franciscaner, geboren zu Dunſton in der Grafſchaft Northumberland, der nach und nach an dreißigtauſend Zuhörer hatte. Im Jahre 1304 kam er nach Paris, und 1308 nach Köln, als Doctor der daſigen neuen Univerſität. Er wurde mit großer Feierlichkeit empfangen, ſtarb jedoch daſelbſt bald nach ſeiner Ankunft am Schlagfluß, und ſoll lebendig begraben worden ſeyn. Er ſoll nur 34, nach Andern 43, nach Andern 63 Jahr alt geworden ſeyn; denn das Jahr ſeiner Geburt iſt nicht bekannt.[1] Er ſchrieb Commentarien über den Magister sententiarum, die ihm den Ruhm eines ſehr ſcharfſinnigen Denkers verſchafften: nach der Ordnung, daß er anfängt mit dem Beweiſe der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung gegen das bloße Licht der Vernunft.[2] Wegen ſeines Scharfſinns hat man ihn auch den Deus inter philosophos genannt. Er erhielt ganz ungeheure Lobeserhebungen. Man ſagte von ihm: „Er hat die Philoſophie ſo ausgebildet, daß er ſelbſt deren Erfinder hätte ſeyn können, wenn er ſie nicht ſchon vorgefunden hätte; er wußte die Myſterien des Glaubens ſo, daß er ſie faſt nicht geglaubt hat: die Geheimniſſe der Vorſehung, als ob er ſie durchdrungen: die Eigenſchaften der Engel, als ob er ſelbſt ein Engel wäre; er ſchrieb in wenigen Jahren ſo Vieles, daß es zu leſen kaum Ein Menſch, es zu verſtehen kaum irgend Jemand hinreicht.“[3]

Es ſcheint nach allen Zeugniſſen, daß Scotus der ſcholaſtiſchen Disputirmethode und dem Stoff derſelben mit Gründen und Gegengründen in Schlüſſen zu ihrem höchſten Gipfel verholfen; ſeine Manier iſt, einer jeden Sentenz eine lange Reihe distinctiones, quaestiones, problemata, solutiones, argumenta pro et contra beigefügt zu haben. Indem er ſeine Argumentationen in einer eben ſolchen Reihe auch widerlegte, ſo fiel damit auch wieder

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 825—828; Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. IV. p. 970.

[2] Duns Scotus in Magistrum sententiarum. Prooemium (Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 706).

[3] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 828; et not. aus Sancrutius.

Alles auseinander; daher gilt er dafür, daß er der Urheber der *quodlibetaniſchen Methode* geweſen. Die Quodlibeta hießen Sammlungen vermiſchter Abhandlungen über einzelne Gegenſtände in der gewöhnlichen Manier zu disputiren, die über Alles ſpricht, aber ohne ſyſtematiſche Ordnung, und ohne daß ein Ganzes ausgeführt und dargeſtellt wurde; die Anderen ſchrieben dagegen summas. Das Latein des Scotus iſt ſehr barbariſch, aber zur philoſophiſchen Beſtimmtheit gut geeignet; er hat eine unendliche Menge neuer Sätze, Wörter und Zuſammenſetzungen erfunden.

3. Bekanntſchaft mit den Ariſtoteliſchen Schriften.

Ferner iſt eine *dritte* Richtung zu bemerken, die aus dem äußerlich geſchichtlichen Umſtand entſprang, daß zu Ende des zwölften und im dreizehnten Jahrhundert die abendländiſchen Theologen allgemeiner mit den Ariſtoteliſchen Schriften und deren Griechiſchen und Arabiſchen Commentatoren in Lateiniſchen Ueberſetzungen aus dem Arabiſchen bekannt wurden, die nun auch von ihnen vielfach benutzt, weiter commentirt und argumentirt wurden; und die Verehrung, Bewunderung und das Anſehen des Ariſtoteles ſtieg auf's Höchſte.

a. Alexander von Hales.

Zuerſt wird dieſe Bekanntſchaft mit Ariſtoteles und den Arabern ſichtbar in *Alexander von Hales* (geſt. 1245), dem Doctor irrefragabilis. Der frühere Weg dieſer Bekanntſchaft iſt ſchon oben (S. 119) angezeigt. Bisher war die Bekanntſchaft mit Ariſtoteles dürftig, und beſchränkte ſich, wie wir (S. 121) ſahen, viele Jahrhunderte hindurch beſonders auf deſſen Logik durch Boethius, Auguſtin und Kaſſiodor, was ſich von der älteſten Zeit her erhalten hat; nur bei Scotus Erigena ſahen wir (S. 142—143) eine, wenn gleich ganz vereinzelte Kenntniß des Griechiſchen. In Spanien unter den Arabern blühten die Wiſſenſchaften ſehr, namentlich war die Univerſität Corduba in Andaluſien Mittelpunkt der Ge-

lehrſamkeit; viele Abendländer reiſten hierher, wie ſchon der als Gerbert früher ſo bekannte Pabſt Silveſter II. als Mönch nach Spanien entflohen war, bei den Arabern zu ſtudiren.[1] Beſonders Arzneiwiſſenſchaft und Alchimie wurden fleißig betrieben. Die chriſtlichen Aerzte ſtudiren dort bei Jüdiſch-Arabiſchen Lehrern. Es ſind vornehmlich die Ariſtoteliſche Metaphyſik und Phyſik, die damals bekannt wurden; daraus ſind Auszüge (summae) verfertigt worden. Die Logik und Metaphyſik des Ariſtoteles wurden nun in endloſe Unterſcheidungen auf das Weiteſte ausgeſponnen, und in eigenthümliche ſyllogiſtiſche Verſtandes-Formen gebracht, die die Grundlage zur Behandlung der Materien vornehmlich ausmachten; wodurch die dialektiſche Spitzfindigkeit noch ſehr vermehrt ward, während das eigentlich Speculative bei Ariſtoteles im Hintergrund blieb für den Geiſt der Aeußerlichkeit und damit auch der Unvernunft.

Der Hohenſtaufiſche Kaiſer Friedrich II. ließ ſodann Ariſtoteliſche Bücher aus Konſtantinopel kommen, und in's Lateiniſche überſetzen. Anfangs zwar, beim erſten Erſcheinen der Ariſtoteliſchen Schriften, machte die Kirche Schwierigkeiten; das Leſen von ſeiner Metaphyſik und Phyſik und den daraus verfertigten Summen, ſo wie auch der Vortrag darüber wurde verboten in einer Kirchen-Synode zu Paris 1209. Auch kam 1215 der Cardinal Robert Corceo nach Paris, und hielt daſelbſt eine Viſitation der Univerſität: worauf er anordnete, daß ordentliche Vorleſungen über die dialektiſchen Schriften des Ariſtoteles gehalten würden; doch verbot er das Leſen und die Vorträge über die Metaphyſik und Naturphiloſophie des Ariſtoteles, ſo wie über die daraus verfertigten Auszüge, und über die Lehre der Ketzer Dinanto und Amalrich, ſo wie des Spaniers Mauritius. Papſt Gregor in einer an die Univerſität von Paris 1231 erlaſſenen Bulle, ohne der Metaphyſik zu gedenken, verbot die Bücher der Phyſik, ſo lange bis ſie geprüft und von allem Verdachte des

[1] Trithemius: Annal. Hirsaugiens. T. I, p. 135.

Irrthums gereinigt ſeyn würden. Später aber, 1366, wurde im Gegentheil von zwei Cardinälen verordnet, daß Niemand ſollte Magiſter werden können, wenn er nicht die vorgeſchriebenen Bücher des Ariſtoteles, unter denen auch die Metaphyſik und einige der phyſiſchen waren, ſtudirt und ſich in deren Erklärung fähig bewieſen hätte.[1] Erſt viel ſpäter jedoch, als überhaupt Griechiſche Literatur ſich wieder verbreitet hatte, iſt man mit dem Griechiſchen Texte der Ariſtoteliſchen Schriften mehr bekannt worden.

b. Albertus Magnus.

Unter denen, die ſich durch das Commentiren der Ariſtoteliſchen Schriften ausgezeichnet haben, iſt beſonders zu bemerken Albertus Magnus, der berühmteſte Deutſche Scholaſtiker, aus dem adligen Geſchlecht von Bollſtädt; Magnus iſt entweder Familienzuname, oder wegen des Ruhms gegeben. Er wurde 1193 oder 1205 in Lauingen an der Donau in Schwaben geboren, und ſtudirte anfangs in Padua, wo ſein Studir-Zimmer noch jetzt den Reiſenden gezeigt wird. Im Jahre 1221 wurde er Dominicanermönch, und lebte nachher in Cöln als Ordens-Provincial in Deutſchland; er ſtarb 1280. Es wird von ihm erzählt, er habe ſich in ſeiner Jugend ſehr ſtumpfſinnig gezeigt, bis ihm nach einer Legende die Jungfrau Maria in Geſellſchaft von drei andern ſchönen Frauen erſchien, ihn zur Philoſophie aufmunterte, von ſeiner Geiſtesſchwäche befreite, und das Verſprechen gab, daß er die Kirche erleuchten, und ſeiner Wiſſenſchaft ungeachtet doch rechtgläubig ſterben werde. So geſchah es auch; denn fünf Jahre vor ſeinem Tode habe er ebenſo ſchnell alle ſeine Philoſophie wieder vergeſſen, und ſey dann wirklich in der Stumpfheit und Orthodoxie ſeiner frühern Jahre geſtorben. Daher führt man das

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 779, 697; Tennemann, Bd. VIII, Abth. 1, S. 353—359, und daſelbſt Anm. 3 (vergl. Jourdain, Geſch. d. Ariſt. Schriften im Mittelalter, überſetzt von Stahr, S. 165—176); Bulaeus: Hist. Univers. Paris. T. III, p. 82, 142; Launoius, De varia Arist. fortuna in Academ. Paris. c. IX, p. 210.

alte Sprichwort von ihm an: „Albertus iſt ſchnell aus einem Eſel ein Philoſoph, und aus Einem Philoſophen ein Eſel geworden.“ Unter ſeiner Wiſſenſchaft verſtand man dann auch beſonders die Zauberei. Denn obwohl es der eigentlichen Scholaſtik ganz fremd war, dieſe vielmehr über die Natur vollkommen blind war: beſchäftigte er ſich doch mit natürlichen Dingen, und verfertigte unter Anderem eine Sprechmaſchine, vor der ſein Schüler, Thomas von Aquino, erſchrak, und nach ihr ſelbſt ſchlug, weil er darin ein Werk des Teufels ſah. Auch daß er Wilhelm von England mitten im Winter in einem blühenden Garten empfangen und bewirthet habe, wird ihm als Zauberei angerechnet,[1] während wir — den Wintergarten bei Fauſt doch ganz natürlich finden.

Albert hat ſehr viel geſchrieben, und wir haben davon noch einundzwanzig Folianten übrig. Er ſchrieb über den Dionyſius Areopagita, commentirte den Magister sententiarum, war in Arabern und Rabbinern vorzüglich bewandert, wie in der Kenntniß der Ariſtoteliſchen Werke, obſchon er ſelber kein Griechiſch, noch Arabiſch verſtand. Er ſchrieb auch über Ariſtoteles' Phyſik. Von der mangelhaften Kenntniß der Geſchichte der Philoſophie findet ſich bei ihm ein merkwürdiges Beiſpiel. Den Namen Epikureer leitet er (Opera, T. V, p. 530—531) davon her, daß ſie auf der faulen Haut lägen (ἐπὶ cutem), oder auch von cura, weil ſie ſich um viel unnütze Dinge bekümmerten (supercurantes). Die Stoiker ſtellt er ſich vor, wie unſere Chorſchüler; ſie ſeyen, ſagt er, Leute geweſen, die Lieder gemacht (facientes cantilenas), und in den Säulengängen ſich herumgetrieben hätten. Denn, bemerkt er hierbei ſehr gelehrt, die erſten Philoſophen haben ihre Philoſophie in Verſe eingekleidet, und ſie dann in den Hallen abgeſungen; daher wurden ſie Hallenſteher (Stoici) genannt. Gaſſendi erzählt (Vita Epicuri, I, c. 11, p. 51), als die erſten Epikureer habe Albertus Magnus genannt den Heſiodus, Athalius oder Achalius (von dem wir nichts wiſſen), Cäcina, oder, wie ihn

[1] Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 788—798.

Andere nennen, Tetinnus, einen Freund des Cicero, und Iſaacus, den Iſraelitiſchen Philoſophen. Wie der dazu kommt, weiß man nun gar nicht. Aus den Stoikern führe Albertus dagegen Speuſippus, Plato, Sokrates und Pythagoras an. Dieſe Anekdoten geben uns ein Bild des Zuſtandes der Bildung der damaligen Zeit.

4. Gegenſatz von Realismus und Nominalismus.

Ein Viertes, was anzuführen iſt, iſt ein Hauptgeſichtspunkt, der das Mittelalter intereſſirt hat: die eigenthümliche philoſophiſche Frage, die in dem Streit der Realiſten und Nominaliſten enthalten war, und ſich nahe zu durch alle Zeiten der Scholaſtik hindurchzog. Was nun dieſen Streit im Allgemeinen betrifft, ſo bezieht er ſich auf den metaphyſiſchen Gegenſatz des Allgemeinen und des Individuellen; er beſchäftigt die ſcholaſtiſche Philoſophie mehrere Jahrhunderte, und macht ihr große Ehre. Man unterſcheidet ältere und neuere Nominaliſten und Realiſten, doch iſt die Geſchichte der Realiſten und Nominaliſten ſonſt ſehr dunkel; und wir wiſſen mehr übers Theologiſche, als über dieſe Seite.

a. Roſcelin.

Der Urſprung des Streites ſteigt bis in das elfte Jahrhundert zurück, Roscelin iſt der älteſte Nominaliſt; und der berühmte Abälard, obgleich er ſchon als Gegner des Roſcelin auftritt, iſt doch ſelbſt noch Nominaliſt. Roſcelin ſchrieb auch gegen die Dreieinigkeit, und wurde 1092 auf einer Kirchenverſammlung von Soiſſons wegen Ketzerei verdammt; doch hatte er noch wenig Einfluß.[1]

Es handelt ſich um das Allgemeine überhaupt (universale) oder die Gattung, das Weſen der Dinge; was bei Plato Idee

[1] Anselmus: De fide trinitatis, c. 2—3; Epist. XLI, l. 11; Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 158.

genannt wurde, z. B., das Seyn, die Menſchheit, das Thier. Die Nachfolger Plato's behaupteten das Seyn dieſer Allgemeinen; man vereinzelte dieſes, und ſo ſollte z. B. die Tiſchigkeit auch real ſeyn (ſ. oben Th. II, S. 174—175). Wir machen uns Vorſtellungen von einem Dinge, ſagen „es iſt blau;" dieſes iſt ein Allgemeines. Der Streit iſt nun dieſer, ob ſolche Allgemeinheiten etwas Reales an und für ſich ſelbſt ſeyen außer dem denkenden Subjecte, und unabhängig von dem einzelnen exiſtirenden Dinge: ſo daß ſie in den einzelnen Dingen von der Individualität des Dinges und gegeneinander ſelbſtſtändig exiſtiren; oder ob das Allgemeine nur nominal ſey, nur in der ſubjectiven Vorſtellung, ein Gedankending. Diejenigen, welche behaupteten, daß die Univerſalien außerhalb des denkenden Subjects unterſchieden vom einzelnen Dinge ein exiſtirendes Reales ſeyen, das Weſen der Dinge allein die Idee ſey, hießen Realiſten, — hier in ganz entgegengeſetztem Sinne gegen das, was heutiges Tags Realismus heißt. Dieſer Ausdruck hat bei uns nämlich den Inhalt, daß die Dinge, wie ſie unmittelbar ſind, eine wirkliche Exiſtenz haben; und der Idealismus ſteht dem entgegen, indem man ſpäter diejenige Philoſophie ſo nannte, welche den Ideen allein Realität zuſchreibt, dagegen behauptet, daß die Dinge, wie ſie in der Einzelnheit erſcheinen, nicht ein Wahrhaftes ſind. Der Realismus der Scholaſtiker behauptete ebenſo, daß das Allgemeine ein Selbſtſtändiges, Fürſichſeyendes, Exiſtirendes ſey; denn die Ideen ſind nicht der Zerſtörung unterworfen, wie die natürlichen Dinge, alſo unveränderlich, und allein ein wahres Seyn. Wogegen die Anderen, die Nominaliſten oder Formaliſten, behaupteten, wenn man Gattungen, das Univerſale bilde, ſo ſeyen dieß nur Namen, Formelles, Vorſtellungen für uns, die wir machen, eine ſubjective Verallgemeinerung, ein Product des denkenden Geiſtes; nur das Individuelle ſey das Reale.

Dieß iſt nun der Gegenſtand der Frage; ſie iſt von großem Intereſſe, und beruht auf einem viel höhern Gegenſatze, als die Alten ge-

kannt haben. Roſcelin legte die allgemeinen Begriffe bloß in das Bedürfniß der Sprache. Er behauptete, die Ideen oder Univerſalien, wie Seyn, Leben, Vernunft, ſeyen ſelbſt nichts, als bloße abſtracte Begriffe oder Gattungsnamen, die als ſolche an und für ſich keine eigenthümliche allgemeine Realität haben: das Seyende, Lebendige ſey nur im Individuum. Gegen dieſe Behauptung werden Gründe vorgebracht, woraus man erſieht, daß es häufig bis in's höchſt Lächerliche geht, wie die chriſtliche Welt zum Grunde gelegt wurde. Abälard wirft nämlich dem Roscelin vor, er behaupte, kein Ding habe Theile, nur die Wörter, welche die Dinge bezeichnen, ſeyen theilbar. Abälard folgerte, daß nach Roscelin Chriſtus nicht einen wirklichen Theil des gebratenen Fiſches, ſondern nur einen Theil des Worts „gebratener Fiſch" — ich weiß nicht wo — verzehrt habe, da es nach ihm in Wahrheit keinen Theil gebe; welche Auslegung doch ungereimt und höchſt frevelhaft ſeyn würde.[1] Wir raiſonniren aus dem geſunden Menſchenverſtande nicht viel beſſer.

b. Walther von Montagne.

Walther von Montagne († 1174) ging auf Vereinigung des Einzelnen und Allgemeinen: Das Allgemeine muß individuell ſeyn, die Univerſalien müſſen mit den Individuen dem Weſen nach vereinigt ſeyn.[2] Später waren die beiden Partheien als *Thomiſten*, vom Dominicaner Thomas von Aquino, und *Scotiſten*, vom Franciscaner Johann Duns Scotus, berühmt. Doch erlitt die Beſtimmung, ob die allgemeinen Begriffe Realität haben und inwiefern, ſehr mannigfaltige Modificationen und Schattirungen, ſo wie die Partheien ſehr verſchiedene Namen

[1] Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſ., Band II, S. 26 (erſte Ausgabe); Anselmus: De fide trinitatis, c. 2; Buhle: Lehrbuch d. Geſchichte d. Philoſoph. Theil V, S. 184; Abaelard. Epist. XXI; Tennemann, Bd. VIII, Abtheil. 1, S. 162—163.

[2] Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 339; Joh. Sarisberiensis: Metalogicus, L. II, c. 17.

erhielten. Während der craſſe Nominalismus alſo die allgemeinen Begriffe für bloße Namen erklärte, die nur in der Sprache Realität haben, und allein den Individuen Realität zuſchrieb, der Realismus umgekehrt allein den Univerſalien Realität gab, das die individuellen Dinge Unterſcheidende aber nur als ein Accidenz oder eine reine Differenz anſah (ohne daß beide Meinungen recht von dem Einen zum Andern kommen): ſo waren unter den Scholaſtikern, welche den richtigen Gedanken faßten, daß die Einſchränkung des Allgemeinen und zwar des Allgemeinſten, des Seyns, der Entität, — die Individuation eine Negation iſt. Andere ſagten, daß dieß Einſchränkende ſelbſt etwas Poſitives ſey, aber nicht durch eine Zuſammenſetzung eins mit dem Allgemeinen ſey: ſondern in einer metaphyſiſchen Verbindung mit ihm ſtehe, d. h. einer ſolchen, wie der Gedanke ſich mit dem Gedanken verbindet. Wohin auch dieß gehört, daß das Individuelle nur ein deutlicherer Ausdruck deſſen ſey, was ſchon im allgemeinen Begriffe enthalten iſt: ſo daß die Begriffe, ungeachtet ihrer Theilung und an ihnen geſetzten Differenz, doch einfach bleiben: übrigens ſey Seyn, Entität ſchlechthin ein Begriff.[1]

Thomas, welcher Realiſt war, ſetzte die allgemeine Idee als unbeſtimmt, die Individuation in der bezeichneten Materie (materia signata), d. h. der Materie in ihren Dimenſionen oder Beſtimmungen: das Ur-Princip ſey die allgemeine Idee, die Form könne als actus purus, wie bei Ariſtoteles, für ſich ſeyn; die Identität von Materie und Form, die Formen der Materie als ſolcher ſeyen entfernter vom Ur-Princip, — die denkenden Subſtanzen dagegen bloße Formen.[2] Dem Scotus aber iſt das Allgemeine vielmehr das individuelle Eins, eins könne auch im Andern vorkommen; er behauptete alſo das Princip der Indivi-

[1] Tiedemann: Geiſt d. ſpecul. Philoſ. Band V, S. 401—402; Suarez: Disputationes metaphysicae, Disp. I, Sectio 6.

[2] Tiedemann, a. a. O. Band IV, S. 490—491; Thomas Aquinas: De ente et essent. c. 3 et 5.

duation, und das Allgemeine als formell. Die unbeſtimmte Materie werde durch einen inneren poſitiven Zuſatz individuell; das Weſen der Dinge ſeyen ihre ſubſtantiellen Formen. Occam ſtellt die Anſicht des Scotus alſo dar: „In der außer der Seele ſeyenden Sache exiſtirt dieſelbe Natur realiter mit der zu einem beſtimmten Individuum einſchränkenden (contrahente) Differenz, nur formal unterſchieden und an ſich weder allgemein noch individuell, ſondern unvollſtändig allgemein in der Sache und vollſtändig allgemein im Verſtande.“ [1] Scotus hat viel darüber ſich den Kopf zerbrochen. Die Formaliſten geſtanden den Univerſalien nur die ideale Realität in dem beſchauenden göttlichen und menſchlichen Verſtande zu. [2] So ſehen wir, wie nahe damit zuſammenhängt der Gedanke, den wir bei den Scholaſtikern erſt finden, nämlich ſogenannte Beweiſe vom Daſeyn Gottes zu ſuchen und zu geben (ſ. oben, S. 146—151).

c. William Occam.

Der Gegenſatz zwiſchen Idealiſten und Realiſten iſt zwar ſchon früh aufgekommen, aber erſt ſpäter wieder nach Abälard zur Tagesordnung gebracht, und mit allgemeinem Intereſſe ausgebildet, beſonders durch den Franciscaner **Wilhelm Occam**, aus dem Dorfe Occam in der Grafſchaft Surrey in England, mit dem Beinamen **Doctor invincibilis**, deſſen Blüthe in den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts fällt; ſein Geburtsjahr iſt nicht bekannt. Er iſt höchſt berühmt durch die Gewandheit, die logiſchen Waffen zu handhaben: ſcharfſinnig in Unterſcheidungen: fruchtbar, Gründe und Gegengründe zu erfinden u. ſ. f. Occam war ein Hauptverfechter des Nominalismus, der bisher nur einzelne Freunde, wie Roſcelin und Abälard, gehabt hatte; ſeine zahlreichen An-

[1] Tiedemann: Geiſt d. ſpec. Philoſ. Bd. IV, S. 609—613; Scotus: in Magistrum sententiar. L. II, Dist. 3, Qu. 1—6; Occam: in libr. I. sentent. Dist. II, Quaest. 6 (Tennemann Bd. VIII, Abthl. 2, S. 852—853).

[2] Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſ. Band II, S. 110.

hänger hießen Occamiſten und waren Franciscaner, während die Dominicaner den Namen der Thomiſten behielten. Der Streit zwiſchen Nominaliſten und Realiſten entbrannte auf das Heftigſte, und wurde auf das Aeußerſte getrieben; ſo daß man noch ein Katheder zeigt, das von dem Platze des Opponenten durch eine Bretterwand geſchieden war, damit ſich die Disputirenden nicht in die Haare gerathen möchten. Von nun an wurde die Theologie in zwei Geſtalten gelehrt (theologia scholastica secundum utramque partem). Auch ſchlich ſich durch die innerlichen Kriege Frankreichs die Politik in das Verhältniß der Orden ein, und dieß erhöhte die Wichtigkeit des Streits, in den die Eiferſucht die Partheien riß. Occam und ſein Orden hat die Anſprüche der Fürſten, z. B. des Königs von Frankreich und des Kaiſers von Deutſchland Ludwig von Baiern, 1322 auf einem Convente ſeines Ordens und ſonſt, gegen die Anmaßungen des Papſtes auf das Stärkſte vertheidigt. Wilhelm ſagte unter Anderem zum Kaiſer: „Vertheidige Du mich mit dem Schwerdte, ſo werde ich Dich mit der Feder vertheidigen.“ Verbote der Pariſer Univerſität, päpſtliche Bullen wurden gegen Occam erlaſſen. Die Pariſer Univerſität verbot, die Lehre des Occam vorzutragen, und den Occam zu citiren. Namentlich wurde 1340 verboten: „Kein Lehrer ſoll ſich erkühnen, einen bekannten Satz eines Schriftſtellers, über den er lieſt, ſchlechthin oder dem Sprachgebrauch nach für falſch zu erklären; ſondern ihn entweder zugeben oder den wahren und falſchen Sinn unterſcheiden, weil ſonſt die gefährliche Folge zu beſorgen, daß die Wahrheiten der Bibel auf gleiche Weiſe verworfen würden. Kein Lehrer ſoll behaupten, daß kein Satz zu unterſcheiden oder näher zu beſtimmen wäre.“ Occam wurde 1328 in den Bann gethan, und ſtarb 1343 zu München.[1]

Occam fragt in einer Schrift (in libr. I. Sentent. Dist. II,

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 846—848, 911—912; Tennemann, Bd. VIII, Abth. 2, S. 903, 944—945, 925, 939—940; Bulaeus: Hist. Univers. Paris., T. IV, p. 257, 265.

Quaest. 4), „ob was unmittelbar und zunächſt durch das Allgemeine und Gleichnamige bezeichnet wird, eine wahre Sache außer der Seele, ein den Dingen, denen es gemeinſchaftlich und gleichnamig iſt, Innerliches und Eſſentiales iſt, und doch realiter von ihnen unterſchieden." Dieſe Beſtimmung der Realiſten wird näher von Occam ſo angegeben: „Ueber dieſe Frage iſt die Eine Meinung, daß jegliches gleichnamige Allgemeine eine realiter außer der Seele exiſtirende Sache iſt im Jeglichen und Einzelnen, und daß das Seyn (essentia) eines jeglichen Einzelnen real unterſchieden iſt von jedem Einzelnen" (von ſeiner Individualität) „und von jedem Allgemeinen; ſo daß der allgemeine Menſch eine wahre Sache iſt außer der Seele, die realiter in jeglichem Menſchen exiſtirt, unterſchieden von jeglichem Menſchen, vom allgemeinen Lebendigen und von der allgemeinen Subſtanz, und ſo von allen Gattungen und Arten, ſowohl den ſubalternen als den nicht ſubalternen." Das gleichnamige Allgemeine iſt alſo hiernach nicht mit dem Selbſt, dem letzten Punkt der Subjectivität identiſch. „So viel allgemeine Prädicabilien es vom einzelnen Dinge giebt" — z. B. Menſchheit, Vernunft, Seyn, Leben, Qualität u. ſ. w. —, „ſo viele real verſchiedene Sachen ſind darin, deren jede realiter von der andern, und von jenem Einzelnen unterſchieden iſt; und alle jene Sachen werden in ſich keineswegs vervielfacht, ſo ſehr auch die Einzelnen vervielfältigt werden, die in jedem Individuum derſelben Art ſind." Das iſt die härteſte Vorſtellung der Selbſtſtändigkeit und Abſonderung jeder allgemeinen Beſtimmung zu einer Sache. Occam widerlegt dieß, indem er ſagt: „Keine Sache, die der Zahl nach Eine iſt, kann, ohne daß ſie verändert oder vervielfältigt wird, in mehrern Subjecten oder Individuen ſeyn. Die Wiſſenſchaft bezieht ſich immer nur auf Sätze über das, was gewußt wird; es iſt alſo gleichgültig, ob die Glieder der Sätze gewußte Dinge außer der Seele, oder nur in der Seele ſind; und darum iſt es nicht nöthig, um der

Wiſſenſchaft willen, allgemeine von den einzelnen real unterſchiedene Dinge anzunehmen."

Occam ſtellt ferner jener erſten Meinung andere entgegen, entſcheidet ſich nicht gerade, doch bringt er ebendaſelbſt (Quaest. 8) am Meiſten für die Meinung vor, „daß das Allgemeine nicht etwas Reales iſt, das für ſich ſeyende Subjectivität (esse subjectivum) weder in der Seele, noch im Dinge habe. Es iſt ein Gebildetes, das aber doch objective Realität (esse objectivum) in der Seele hat, während die äußere Sache dieſe objective Realität als für ſich ſeyendes Subject (in esse subjectivo) hat. Dieß geht auf folgende Weiſe zu. Der Verſtand, der eine Sache außerhalb der Seele wahrnimmt, bildet ſich eine ähnliche Sache im Geiſte nach: ſo daß, wenn er productive Kraft hätte, er ſie, wie ein Künſtler, als numeriſches Eins von der frühern unterſchieden in einem an und für ſich ſeyenden Subjecte herausſetzen würde. Wem das nicht gefällt, daß dieſe Vorſtellung gemacht genannt werde: ſo kann man ſagen, die Vorſtellung und jeder allgemeine Gattungsbegriff ſey eine im Geiſte ſubjectiv exiſtirende Qualität, welche ihrer Natur nach das Zeichen eines Dinges außerhalb der Seele iſt, wie das Wort ein Zeichen der Sache, welches der Bezeichnende willkührlich erfindet." Tennemann ſagt (Bd. VIII, Abth. 2, S. 864): „Eine Folge von dieſer Theorie war, daß das Princip der Individuation, welches den Scholaſtikern ſo viel zu ſchaffen gemacht hatte, als unnöthig ganz auf die Seite geſchoben wurde." So iſt in der That die Hauptfrage bei den Scholaſtikern die Beſtimmung des Allgemeinen; und dieſe für ſich höchſt wichtig und bezeichnend für die Bildung der neuern Welt. Das Allgemeine iſt das Eine, aber nicht abſtract, ſondern vorgeſtellt, gedacht als Alles in ſich befaſſend. Bei Ariſtoteles war das Allgemeine im Urtheil das Prädicat der Dinge, im Schluß der terminus major. Bei Plotin, beſonders bei Proklus, iſt das Eine noch unmittheilbar, und wird nur aus ſeinen Ordnungen erkannt. Weil die chriſtliche Religion aber die offen-

bare iſt, ſo iſt Gott damit einerſeits nicht mehr das Unnahbare, Unmittheilbare, ein Verſchloſſenes: ſondern eben die verſchiedenen Stufen des Hervorgangs aus ihm ſind ſelbſt ſeine Manifeſtation, das Dreieinige alſo das Offenbare; ſo daß nicht die Triaden und das Eine unterſchieden ſind, ſondern eben dieſe drei Perſonen in Gott ſelbſt Gott und Einer ſind, d. h. für Anderes ſeyend, in ſich relativ. Der Vater, der Iſraelitiſche Gott, iſt dieß Eine; das Moment des Sohnes und Geiſtes iſt das Allerhöchſte in geiſtiger und leiblicher Gegenwart, jenes in der Gemeinde, dieſes in der Natur. Bei den Neuplatonikern iſt das Allgemeine dagegen nur das Frühere, daß dann bloß herausgeht; bei Plato und Ariſtoteles iſt es mehr das Ganze, das All, das All-Eins.

d. Buridan.

Buridan, ein Nominaliſt, neigt auf die Seite der Determiniſten, daß der Wille durch die Umſtände beſtimmt würde. Gegen ihn wird der Eſel angeführt, der zwiſchen zwei gleichen Bündeln Heu umkommen müßte. — Ludwig XI. ließ 1473 die Bücher der Nominaliſten wegnehmen, und an Ketten legen; im Jahre 1481 wurden ſie jedoch wieder losgelaſſen. In der theologiſchen und philoſophiſchen Facultät ſollte Ariſtoteles, ſeine Ausleger Averroes, Albertus Magnus, Thomas von Aquino erklärt und ſtudirt werden.[1]

5. Formelle Dialektik.

Das dialektiſche Intereſſe iſt auf's Höchſte getrieben worden; doch wurde es ganz formeller Natur, und das iſt der fünfte Punkt. Hierher gehört zunächſt die in's Unendliche gehende Erfindung von terminis technicis. Dann war dieſe formelle Dialektik ſehr erfinderiſch, ſich Gegenſtände, Probleme und Fragen, die ohne alles religiöſe und philoſophiſche Intereſſe

[1] Tennemann, Bd. VIII, Abth. 2, S. 914—919, 945—947; Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. V, p. 706, 739—740.

waren, für ihre Behandlungsweiſe zu creiren. Das Letzte aber, was in dieſer Rückſicht von den Scholaſtikern zu bemerken iſt, iſt dieſes, daß ſie nicht nur in den kirchlichen Lehrbegriff alle möglichen formellen Verhältniſſe des Verſtandes hineingebracht haben: ſondern daß auch dieſer an ſich intelligible Gegenſtand, die intellectuellen Vorſtellungen und religiöſen Ideen, als unmittelbar ſinnlich wirklich dargeſtellt, in die Aeußerlichkeit ganz ſinnlicher Verhältniſſe heruntergezogen und nach dieſen methodiſch betrachtet wurden. Urſprünglich lag freilich das Geiſtige zum Grunde; aber die Aeußerlichkeit, in der es zunächſt aufgefaßt iſt, hat das Geiſtige zugleich zu etwas vollkommen Ungeiſtigem gemacht. Man kann daher ſagen, daß ſie den kirchlichen Lehrbegriff einerſeits tief behandelt: andererſeits, daß ſie ihn durch ganz ungeeignete äußerliche Verhältniſſe verweltlicht haben; ſo daß hier der ſchlechteſte Sinn der Weltlichkeit, den es giebt, vorhanden iſt. Denn der kirchliche Lehrbegriff enthält für ſich in der geſchichtlichen Geſtaltung der chriſtlichen Religion eine Menge von Vorſtellungen in der Weiſe einer äußerlichen Beſtimmung, die mit dem Geiſtigen zwar zuſammenhangen, aber in ſinnliche Verhältniſſe hinüberſtreifen. Werden dieſe Verhältniſſe nun ausgeſponnen, ſo entſtehen eine Menge Gegenſätze, Contraſte, Widerſprüche, die für uns auch nicht das geringſte Intereſſe haben. Dieſe Seite haben die Scholaſtiker aufgefaßt, und mit endlicher Dialektik behandelt; von dieſer Seite hat man ſich ſpäterhin unendlich luſtig über die Scholaſtiker gemacht. Hiervon will ich einige Beiſpiele geben.

a. Julian Erzbiſchof von Toledo.

So ſuchte Julian, Erzbiſchof zu Toledo, mit dem größeſten Ernſte, als hinge davon das Heil des Menſchengeſchlechts ab, Fragen zu beantworten, die eine abſurde Vorausſetzung enthalten; er verfällt dabei in keine geringere Mikrologie, als wenn die Philologen Unterſuchungen über die Griechiſchen Accente, Me-

tra und Abtheilungen der Verſe anſtellen. Es kommt z. B. eine ſolche Frage vor über die Geſtorbenen. Es iſt kirchliche Lehre, daß der Menſch auferſtehen wird; ſetzt man nun hinzu, daß er mit dem Leibe wird bekleidet werden, ſo tritt man damit in die ſinnliche Sphäre. Unterſuchungen, die bei dieſer Frage vorkommen, ſind folgende geweſen: „In welchem Alter werden die Verſtorbenen auferſtehen? Als Kinder, Jünglinge, Männer oder Greiſe? In welcher Geſtalt? Mit was für einer Leibes-Conſtitution? Werden die Fetten wieder fett, die Mageren wieder mager werden? Wird in jenem Leben der Geſchlechtsunterſchied fortdauern? Werden die Auferſtandenen Alles, was ſie hier an Nägeln und Haaren verloren, wieder bekommen?“ [1] So wurde vorzüglich ein Unterſchied gemacht zwiſchen dem eigentlichen Lehrbegriff, der indisputabel war, und den verſchiedenen Seiten der überſinnlichen Welt, die demſelben angehängt waren. Dieſe wurden, wenn auch oft nur temporär, als vom Lehrbegriff der Kirche freigelaſſen betrachtet. Denn der Lehrbegriff war nicht ſo beſtimmt, daß nicht aus Kirchenvätern Alles zu beweiſen geweſen wäre, bis ein Concilium oder eine particulare Synode entſchied. Auch über die Beweiſe, die vom Inhalt des Lehrbegriffs gegeben wurden, konnte man ſtreiten; und außerdem wurde eben noch eine Menge von Inhalt aufgefaßt, der disputabel war, über den ſich freilich nicht die edlen Männer, die als Doctores und Schriftſteller bekannt ſind, in endlichen Syllogismen und Formen ausgelaſſen haben, die in eine ganz leere formelle Disputir-Sucht ausarteten. Die ſcholaſtiſche Philoſophie iſt ſo das gerade Gegentheil von empiriſcher Verſtandeswiſſenſchaft, in der die Neugierde zu Hauſe iſt, welche ohne Beziehung auf den Begriff bloß Thatſachen nachgeht.

[1] Tennemann, Band VIII, Abtheil. 1, S. 61; Cramer: Fortſetzung von Boſſuet, Th. V, Bd. 2, S. 88.

b. Paſchaſius Radbertus.

Gegen 840 kam ferner auch die Streitfrage über die Geburt Jeſu, ob ſie natürlich oder übernatürlich geweſen ſey, in Anregung, und veranlaßte einen langen Streit. Paſchaſius Radbertus ſchrieb zwei Bände: De partu beatae virginis; und es iſt viel darüber geſchrieben und disputirt worden.[1] Man hat da ſogar von einem Accoucheur geſprochen, und dieß behandelt; und es ſind viel Fragen aufgeworfen worden, woran wir mit Schicklichkeit nicht einmal denken können.

Gottes Weisheit, Allmacht, Vorherſehen und Vorherbeſtimmen führten ebenſo zu einer Menge Gegenſätze in abſtracten, abgeſchmackten, localen und kleinlichen Beſtimmungen, die Gott nichts angehen. Bei Petrus Lombardus, wo von der Dreieinigkeit, Schöpfung, dem Fall, von den Engeln, Ordnungen und Klaſſen derſelben gehandelt wird, finden ſich auch ſolche Fragen, wie: „Ob ein Vorherſehen und Vorherbeſtimmen Gottes möglich geweſen wäre, wenn keine Geſchöpfe geweſen wären? Wo war Gott vor der Schöpfung?“ Thomas von Straßburg antwortete:

Tunc ubi nunc, in se, quoniam sibi sufficit ipse.[2]

Lombardus fragt ferner: „Ob Gott Mehreres wiſſen kann, als er weiß?“ als ob noch Möglichkeit von Wirklichkeit unterſchieden bliebe. „Ob Gott alle Zeit Alles könne, was er gekonnt habe? Wo die Engel nach ihrer Schöpfung geweſen? Ob die Engel immer geweſen?“ Ebenſo kommen ſonſt noch eine Menge Fragen über die Engel vor. „In welchem Alter iſt Adam erſchaffen worden? Warum iſt Eva aus der Rippe, und nicht aus einem andern Theile des Mannes genommen worden? Warum während des Schlafs, und nicht im wachenden Zuſtande des Menſchen? Warum haben ſich die erſten Menſchen im Paradies

[1] Tennemann, a. a. O. S. 61; Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. I, p. 169.

[2] Rixner: Handb. d. Geſch. d. Phil. Band II, S. 153.

nicht begattet? Wie ſich die Menſchen würden fortgepflanzt haben, wenn ſie nicht geſündigt hätten? Ob im Paradies die Kinder mit vollkommen ausgewachſenen Gliedern und mit dem vollen Gebrauch der Sinne würden geboren worden ſeyn? Warum der Sohn und nicht der Vater oder der heilige Geiſt Menſch geworden ſeyen?" Eben dieß iſt der Begriff des Sohnes. „Ob Gott den Menſchen nicht auch in dem weiblichen Geſchlechte habe annehmen können?" [1]

Noch mehr ſolcher quaestiones ſind von denen hinzugefügt, die dieſe Dialektik verſpotteten, z. B. **Erasmus** in ſeinem Encomium moriae: „Ob in Chriſtus mehrere Sohnſchaften (filiationes) ſeyn konnten? Ob der Satz möglich: Haßt Gott der Vater den Sohn? Ob Gott auch hätte als Weib ſuppoſitirt werden können? Ob in den Teufel fahren? Ob er nicht auch in Eſels- oder Kürbisgeſtalt hätte erſcheinen können? Auf welche Weiſe der Kürbis gepredigt haben würde? Wunder gethan? Wie gekreuzigt worden ſeyn?" [2] — So wurden Zuſammenſtellungen und Unterſcheidungen von Verſtandesbeſtimmungen ohne allen Sinn und Gedanken gemacht. Die Hauptſache iſt, daß die Scholaſtiker wie Barbaren göttliche Dinge nahmen, ſie unter die ſinnlichen Beſtimmungen und Verhältniſſe brachten. Eine völlige ſinnliche Feſtigkeit, und dieſe ganz äußerlichen Formen der Sinnloſigkeit haben ſie ſo in dieß rein Geiſtige gebracht, und es damit verweltlicht: wie Hans Sachs die göttliche Geſchichte vernürnbergert. Es liegt in ſolchen Darſtellungen, wie in der Bibel vom Zorn Gottes, der Schöpfungsgeſchichte Gottes, daß Gott dieß und jenes gethan, etwas Menſchliches und Derbes; Gott iſt allerdings nicht ſo fremd zu nehmen, nicht das Unnahbare: ſondern es iſt einen Muth, ein Herz gegen ihn zu haben. Ein Anderes aber iſt es, ihn in das Gebiet des Gedankens zu ziehen, und Ernſt mit ſeiner Erkenntniß zu machen. Das Entgegengeſetzte hiervon

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 236—237.

[2] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 878.

Digitized by Google

iſt, argumenta pro und contra vorzubringen; denn ſie entſcheiden nicht, helfen nichts: ebenſo wenig als Vorausſetzungen, die nur ſinnliche und endliche Beſtimmungen, alſo unendliche Unterſcheidungen ſind. Dieſe Verſtandesbarbarei iſt ganz vernunftlos; es ſah ſo aus, wie wenn man Schweinen ein goldenes Halsband angethan. Das Eine iſt die Idee der chriſtlichen Religion, und dazu die Philoſophie des edlen Ariſtoteles; Beides konnte nicht ärger in den Koth gezogen werden, ſo weit hatten die Chriſten ihre geiſtige Idee heruntergebracht.

6. Myſtiker.

Hiermit ſind nun die Haupt-Momente angegeben, die bei der ſcholaſtiſchen Philoſophie in Betracht kommen. In Rückſicht auf dieß Hineinbringen von Verſtandesunterſchieden und ſinnlichen Verhältniſſen in das, was an und für ſich ſeiner Natur nach Geiſtiges, Abſolutes und Unendliches iſt, muß bemerkt werden, daß dieſer Sucht nach Verendlichung aber auch einzelne edle Geiſter gegenüberſtanden: als ſolche müſſen hier ſechſtens noch die vielen großen Scholaſtiker herausgehoben werden, die man Myſtiker genannt hat; denn obgleich ſie von den eigentlichen kirchlichen Scholaſtikern zu unterſcheiden ſind, ſo haben ſie doch deren Richtung auf mancherlei Weiſe fortgeſetzt, und ſind damit verflochten. Dieſe haben weniger Antheil an dieſem Disputiren und Beweiſen genommen, und ſich in Anſehung der Kirchenlehre und der philoſophiſchen Betrachtung rein erhalten. Es ſind zum Theil fromme, geiſtreiche Männer geweſen, die das Philoſophiren in der Weiſe der Neuplatoniſchen Philoſophie fortgeſetzt haben: wie früher Scotus Erigena. Bei ſolchen findet man ächtes Philoſophiren, was man auch Myſticismus nennt; es geht bis zur Innigkeit fort, und hat mit dem Spinozismus die größte Aehnlichkeit. Sie haben auch die Moralität, Religioſität aus wahrhaften Empfindungen geſchöpft, und Betrachtungen, Vorſchriften u. ſ. f. in dieſem Sinne gegeben.

a. Johann Charlier.

Johann Charlier, gewöhnlicher von Jerſon oder Gerſon, wurde 1363 geboren; er ſchrieb eine theologia mystica. [1]

b. Raimund von Sabunde.

Ebenſo hat Raimund von Sabunde oder Sabeyde, ein Spanier im funfzehnten Jahrhundert, Profeſſor zu Toulouſe um 1437, in ſeiner theologia naturalis, welche er in einem ſpeculativen Geiſte auffaßte, über die Natur der Dinge, über die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geſchichte des Gottmenſchen geſchrieben. Er ſuchte das Seyn, die Dreieinigkeit, die Zeugung, das Leben und die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geſchichte des Gottmenſchen den Ungläubigen aus der Vernunft zu erweiſen. Aus der Betrachtung der Natur kommt er auf Gott; ebenſo iſt Moralität aus dem Innern geſchöpft. [2] Dieſe reinere und einfachere Weiſe iſt dann jener gegenüber zu ſtellen, um den ſcholaſtiſchen Theologen auch Gerechtigkeit wiederfahren zu laſſen.

c. Roger Baco.

Roger Baco bearbeitete beſonders Phyſik, blieb aber ohne Wirkung; er erfand das Schießpulver, die Spiegel, Ferngläſer, und ſtarb 1294. [3]

d. Raimund Lullus.

Raimund Lullus, Doctor illuminatus, hat ſich ſehr berühmt gemacht, beſonders durch die Kunſt des Denkens, die er aufſtellte, und ars magna nannte. Er wurde 1234 zu Majorca

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 955—956.

[2] Rixner: Handbuch d. Geſchichte d. Philoſ. Band II, S. 157; Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 964 flg.; Tiedemann: Geiſt d. ſpec. Phil. Band V, S. 290 flg.

[3] Tennemann, a. a. O. S. 824—829.

geboren, und iſt eine von den excentriſchen, gährenden Naturen, die ſich in Allem herumwerfen. Er hatte Hang zur Alchemie und großen Enthuſiasmus für die Wiſſenſchaften überhaupt, wie eine feurige unruhige Einbildungskraft. In ſeiner Jugend lebte er ausſchweifend, ſchwärmte früh in Vergnügungen herum; dann zog er ſich in eine Einöde zurück, und hatte dort viele Viſionen von Jeſus. Dabei wurde in ſeiner heftigen Natur der Trieb ausgebildet, der Verbreitung der chriſtlichen Seligkeit unter den Muhamedanern in Aſien und Africa ſein Leben zu weihen; er lernte zu dieſem Bekehrungswerk Arabiſch, bereiſte Europa und Aſien, ſuchte um Unterſtützung beim Papſt und allen Königen Europa's nach, ohne darum die Beſchäftigung mit ſeiner Kunſt aufzugeben. Er wurde verfolgt, duldete viele Mühſeligkeiten, Abentheuer, Todesgefahren, Gefangenſchaften, Mißhandlungen. In Paris hat er lange gelebt am Anfange des vierzehnten Jahrhunderts, und verfertigte bei vierhundert Schriften. Nach einem höchſt unruhigen Leben ſtarb er, als Heiliger und Märtyrer verehrt, 1315 an den Folgen von Mißhandlungen, welche er in Africa erlitten hatte.[1]

Näher war nun das Hauptbeſtreben der Kunſt dieſes Mannes eine Aufzählung und Anordnung aller Begriffsbeſtimmungen, wohinein alle Gegenſtände fallen, der reinen Kategorien, danach ſie beſtimmt werden können, um von jedem Gegenſtand leicht die auf ihn anzuwendenden Begriffe angeben zu können. Lullus iſt ſo ſyſtematiſch, wird aber dabei zugleich mechaniſch. Er hat ein Tableau in Kreiſen gemacht, denen Dreiecke eingezeichnet waren, wo hindurch die Kreiſe gehen. In dieſen Kreiſen hat er die Begriffsbeſtimmungen geordnet, und ſie vollſtändig aufzutragen verſucht; von dieſen Kreiſen war ein Theil unbeweglich, ein anderer beweglich. Er beſchrieb nämlich ſechs Kreiſe, deren zwei die Subjecte, drei die Prädicate, und der äußerſte die möglichen

[1] Rixner: Lehrbuch d. Geſch. d. Philoſ. Band II, S. 126; Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 829—833.

Fragen angiebt. Von jeder Klaſſe hat er neun Beſtimmungen gehabt, zu deren Bezeichnung er neun Buchſtaben BCDEFGHIK wählte. So hat er erſtens neun abſolute Prädicate um die Tafel geſchrieben: Güte, Größe, Dauer, Macht, Weisheit, Wollen, Tugend, Wahrheit, Herrlichkeit; dann neun relative Prädicate: Verſchiedenheit, Einhelligkeit, Entgegenſetzung, Anfang, Mitte, Ende, Größerſeyn, Gleichſeyn, Kleinerſeyn; drittens die Fragen: Ob? Was? Wovon? Warum? Wie groß? Von welcher Beſchaffenheit? Wann? Wo? Wie und womit? von denen die neunte zwei Beſtimmungen enthält; viertens neun Subſtanzen (esse), als: Gott (divinum), Engel (angelicum), Himmel (coeleste), Menſch (humanum), Imaginativum, Sensitivum, Vegetativum, Elementativum, Instrumentativum; fünftens neun Accidenzen, d. i. natürliche Beziehungen: Quantität, Qualität, Relation, Thätigkeit, Leiden, Haben, Lage, Zeit, Ort; und ſechſtens neun moraliſche Beziehungen, die Tugenden: Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Glaube, Hoffnung, Liebe, Geduld, Frömmigkeit, — und die Laſter: Neid, Zorn, Unbeſtändigkeit, Geiz, Lüge, Gefräßigkeit, Schwelgerei, Stolz, Trägheit (acedia). Dieſe Kreiſe mußten nun auf gewiſſe Weiſe geſtellt werden, um richtige Combinationen zu geben. Durch die Regeln des Herumdrehens, nach denen alle Subſtanzen die für ſie paſſenden abſoluten und relativen Prädicate erhielten, ſollte die allgemeine Wiſſenſchaft, die Wahrheit und Erkenntniß der concreten Gegenſtände überhaupt erſchöpft werden. [1]

C. Standpunkt der Scholaſtiker überhaupt.

Wir haben nach dieſen Specialien ein Urtheil über die Scholaſtiker, eine Rechenſchaft von ihnen zu geben. So hoch

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 834—836; Rixner: Handb. d. Geſch. d. Phil. Band II, Anhang S. 86—89; Jordanus Brunus Nolanus: De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Sectio II (Bruni scripta, quae latine confecit, omnia; ed. Gfrörer, Stuttgardiae 1835, Fasciculus II, p. 243—264).

auch die Gegenſtände waren, die ſie unterſuchten, ſo edele, tiefſinnige, gelehrte Individuen es auch unter ihnen gab: ſo iſt doch dieß Ganze eine barbariſche Philoſophie des Verſtandes, ohne realen Inhalt, die uns kein wahrhaftes Intereſſe erregt, und zu der wir nicht zurückkehren können. Denn obgleich der Stoff die Religion iſt, ſo wurde doch das Denken ſo ſpitzfindig ausgebildet, daß dieſe Form eines leeren Verſtandes ſich nur in grundloſen Verbindungen von Kategorien herumtreibt. Die Scholaſtik iſt dieſe gänzliche Verwirrung des trockenen Verſtandes in dem Knorren der nordiſch-Germaniſchen Natur. Wir ſehen hier zweierlei Welten: ein Reich des Lebens, und ein Reich des Todes. Das intellectuelle Reich, das äußerlich, droben iſt, obzwar in der Vorſtellung, wird dadurch, wenngleich ſeiner Natur nach das rein Speculative, doch verſtändigt und verſinnlicht: nicht aber wie in der Kunſt, ſondern im Gegentheil als ein Verhältniß der gemeinen Wirklichkeit. Wie ſchon Vater und Sohn ein ſinnliches Verhältniß ſind, ſo war die göttliche Welt (nicht ſo bei den Platonikern) für die Einbildungskraft und Andacht ausſtaffirt mit Engeln, Heiligen, Märtyrern, ſtatt der Gedanken; — oder die Gedanken ſind eben eine ſtroherne Verſtandes-Metaphyſik. In der überſinnlichen Welt war keine Wirklichkeit des denkenden, allgemeinen, vernünftigen Selbſtbewußtſeyns anzutreffen: in der unmittelbaren Welt der ſinnlichen Natur dagegen keine Göttlichkeit, weil ſie nur das Grab des Gottes, wie der Gott außer ihr, war. Das Daſeyn der Kirche, als die Regierung Chriſti auf Erden, iſt zwar höher, als die ihr gegenüberſtehende äußerliche Exiſtenz; denn die Religion muß das Zeitliche beherrſchen, und durch die Unterwerfung der weltlichen Macht ward die Kirche Theokratie. Zum göttlichen Reich, von Verſtorbenen bewohnt, war aber nur durch den Tod zu gelangen; doch war die natürliche Welt ebenſo todt: belebt nur durch den Schein jener und die Hoffnung, hatte ſie keine Gegenwart. Es half nicht, Mittelweſen als ein Band einzuſchieben, Maria, die Verſtorbenen in einer jenſeitigen Welt. Die Verſöhnung war formell,

nicht an und für ſich; denn ſie war nur eine Sehnſucht des Menſchen nach einer Befriedigung nur in einer andern Welt. Wozu alles dieſes? Es liegt hinter uns als eine Vergangenheit, und muß uns für ſich unbrauchbar bleiben. Doch hilft es nichts, das Mittelalter eine barbariſche Zeit zu nennen. Es iſt eben eine eigenthümliche Art der Barbarei, nicht eine unbefangene, rohe, ſondern die abſolute Idee und die höchſte Bildung iſt, und zwar durchs Denken, zur Barbarei geworden; was einerſeits die gräßlichſte Geſtalt der Barbarei und Verkehrung iſt, andererſeits aber auch der unendliche Quellpunkt einer höhern Verſöhnung.

Wenn wir den am nächſten bei der Hand liegenden Gegenſatz gegen die ſcholaſtiſche Philoſophie und Theologie und ihr Treiben ſuchen, ſo können wir ſagen: es iſt der geſunde Menſchenverſtand, die äußere und innere Erfahrung, Naturanſchauung, Menſchlichkeit, Humanität. Der Charakter z. B. der Griechiſchen Humanität war, daß alles Concrete, alles Intereſſe für den Geiſt, eine Präſenz in der menſchlichen Bruſt, ſeine Wurzel in den Gefühlen und Gedanken des Menſchen hatte. Das verſtändige Bewußtſeyn, die gebildete Wiſſenſchaft hat an ſolchem Inhalte ihren realen Stoff, worin ſie bei ſich ſelbſt iſt und bleibt; das Wiſſen beſchäftigt ſich allenthalben mit ſeinen Angelegenheiten, bleibt ſich getreu, und an dieſem Stoffe, an der Natur und deren feſten Geſetzen, hat ſein Ernſt und ſein Spiel den Maßſtab und die Richtung, ſich zu orientiren. Auch die Verirrungen auf dieſem Boden haben ihr Ziel an dem feſten Mittelpunkte des Selbſtbewußtſeyns des menſchlichen Geiſtes, und als Verirrungen ſelbſt haben ſie darin eine Wurzel, die als ſolche ihre Rechtfertigung hat; nur die einſeitigen Entfernungen von der Einheit dieſer Wurzel mit dem ganz concreten Grund und Keime ſind das Mangelhafte. Was wir hier dagegen ſehen, iſt die unendliche Wahrheit, als Geiſt ausgeſprochen, einem Volke von Barbaren anvertraut, die nicht das Selbſtbewußtſeyn ihrer geiſtigen Menſchheit, wohl eine Menſchenbruſt, aber noch keinen menſchlichen Geiſt haben.

Die abſolute Wahrheit realiſirt, vergegenwärtigt ſich noch nicht im wirklichen Bewußtſeyn, ſondern die Menſchen ſind aus ſich herausgeriſſen; für ſie befindet ſich dieſer Inhalt des Geiſtes noch in ſie, als in ein fremdartiges Gefäß, voll des intenſivſten Triebes phyſiſchen und geiſtigen Lebens, hineingelegt, aber als ein centnerſchwerer Stein, deſſen ungeheueren Druck ſie nur empfinden, den ſie aber nicht verdauen, und mit dem Triebe noch nicht aſſimiliren; ſo daß ſie nur Beruhigung und Verſöhnung finden können, indem ſie ſchlechterdings außer ſich kommen, und wild in dem und durch das geworden ſind, was ihren Geiſt ruhig und mild machen ſollte.

Wie die Wahrheit noch nicht das Fundament der Wirklichkeit war, ſo war denn auch die Wiſſenſchaft ebenſo bodenlos. Der denkende Verſtand macht ſich zwar erſtens an die Myſterien der Religion, die, als ganz ſpeculativer Inhalt, nur für den vernünftigen Begriff ſind. Da aber der Geiſt, dieſes Vernünftige, noch nicht in das Denken eingekehrt iſt: ſo iſt das Denken noch ein gottverlaſſenes, nur abſtracter, endlicher Verſtand, ein in ſich nur formelles, gehaltloſes Denken, das jener Tiefe entfremdet iſt, ſelbſt indem es ſich mit dieſem Gegenſtande beſchäftigt. Seinen Inhalt ſchöpft dieſer Verſtand alſo ganz aus einem Solchen, dem er ſchlechthin, das ihm auch ſchlechthin fremd bleibt; doch iſt er damit überhaupt nicht beſchränkt, ſondern in ſeinen Beſtimmungen und Unterſcheidungen maßlos: gleichſam wie wenn man mit Willkühr Sätze, Worte und Töne bilden und verbinden wollte, bei denen nicht vorausgeſetzt iſt, daß ſie für ſich einen concreten Sinn ausdrücken ſollen, die nur ſprechbar ſeyn, keine Grenze haben ſollen, als die Möglichkeit, d. h. daß ſie ſich nicht widerſprechen.

Inſofern zweitens der Verſtaud ſich an den gegebenen religiöſen Inhalt hält, ſo kann er dieſen Inhalt beweiſen; die Einſicht, daß es ſo ſeyn muß, kann wohl aufgewieſen werden, wie bei einem geometriſchen Satze. Aber es bleibt immer noch etwas zu wünſchen übrig, damit die Befriedigung vollſtändig ſey; bewieſen iſt der Inhalt, aber ich begreife ihn doch nicht. So iſt

der vortreffliche Satz Anſelms (ſ. oben S. 147—148), an dem man den Charakter des ſcholaſtiſchen Verſtandes überhaupt ſieht, zwar ein Beweis, aber nicht ein Begreifen des Daſeyns Gottes. Mit jener Einſicht habe ich nicht das Letzte gewonnen, nicht das, was ich will; denn es fehlt das Ich, das innere Band, als Innigkeit des Gedankens. Dieſe liegt nur im Begriffe, in der Einheit des Einzelnen und Allgemeinen, des Seyns und Denkens. Zum Begreifen dieſer Einheit, welches erſt der wahrhafte Beweis ſeyn würde, gehörte, daß der Fortgang nicht verſtändiger Weiſe geſchehe. Es müßte aus der Natur des Denkens ſelbſt erkannt werden, wie es, für ſich genommen, ſich ſelbſt negirt, und die Beſtimmung des Seyns ſelbſt darin liegt, oder wie das Denken ſich ſelbſt zum Seyn beſtimmt. Umgekehrt müßte ebenſo am Seyn aufgezeigt werden, daß es ſeine eigene Dialektik iſt, ſich ſelbſt aufzuheben, und aus ſich ſelbſt ſich zum allgemeinen Begriffe zu machen. Ein Gedachtes, deſſen Inhalt das Denken ſelbſt iſt, iſt eben dieß, ſich zum Seyn zu beſtimmen. Das iſt die Innigkeit, die nicht bloß die nothwendige Folge aus Vorausſetzungen; hier aber iſt nicht die Natur des Denkens und Seyns Object, ſondern was ſie ſind, iſt nur vorausgeſetzt.

Wenn der Verſtand von der Erfahrung, einem gegebenen concreten Inhalt, beſtimmter Naturanſchauung, menſchlichem Gemüth, Recht, Pflicht, was ebenſo die Innigkeit iſt, ausgeht, — wenn er ſeine Beſtimmungen, ſo zu ſagen, zum Behufe dieſes Inhalts findet, und von da auf Abſtractionen kommt, z. B. in der Phyſik auf Materie und Kräfte: ſo hat er, obgleich ſolche allgemeine Form nun dem Inhalt nicht Genüge thut, daran doch einen feſten Punkt, an dem er ſich orientirt, eine Grenze für die Reflexion, die ſonſt ins Maßloſe fortginge. Oder wenn man die concrete Anſchauung von Staat, Familie hat, ſo hat das Raiſonnement an dieſem Inhalt einen feſten Punkt, der es dirigirt, — eine Vorſtellung, welche die Hauptſache iſt; die Mangelhaftigkeit ſeiner Form wird verſteckt und vergeſſen gemacht, und der Accent nicht darauf gelegt. Hier wurde aber **drittens** nicht

von der Grundlage ſolcher Gegenſtände ausgegangen, welche die Betrachtung regieren; bei dieſem Verſtande der Scholaſtiker war es vielmehr der Fall, daß ſie die äußerliche Verſtandesbildung als Tradition in den Kategorien empfangen und ſich darin ausgebreitet haben. Weil kein Maß für dieſen ſcholaſtiſchen Verſtand vorhanden war, weder durch die concrete Anſchauung noch durch den reinen Begriff ſelbſt, ſo iſt derſelbe in ſeiner Aeußerlichkeit auch regellos geblieben. Später iſt dieſem geiſtverlaſſenen Verſtande die Philoſophie des Ariſtoteles als äußerlich in die Hände gefallen; ſie iſt aber ein zweiſchneidiges Schwert, ein höchſt beſtimmter, klarer Verſtand, der zugleich ſpeculativer Begriff iſt, in welchem die abſtracten Verſtandesbeſtimmungen herausgenommen, haltungslos für ſich, dialektiſch übergehen und nur in ihrer Verbindung Wahrheit haben. Das Speculative iſt dadurch gegenwärtig bei Ariſtoteles, daß ſolches Denken ſich nicht dem Reflectiren für ſich überläßt, ſondern immerfort die concrete Natur des Gegenſtandes vor ſich hat; dieſe Natur iſt der Begriff der Sache, und dieß ſpeculative Weſen der Sache der regierende Geiſt, welcher die Reflexions-Beſtimmungen nicht frei für ſich läßt. Die Scholaſtiker aber haben die abſtracten Verſtandesbeſtimmungen, die immer ihrem abſoluten Stoffe unangemeſſen ſind, feſt gemacht, und ebenſo jedes Beiſpiel aus dem Leben als Stoff genommen; und da das Concrete ihnen widerſpricht, ſo haben ſie dieſe Verſtandesbeſtimmungen nur feſthalten können durch Beſtimmen und Einſchränken, damit aber ſich in eine endloſe Menge von Diſtinctionen verflochten, die ſelbſt ebenſo in dem Concreten gehalten und durch daſſelbe erhalten würden. So iſt kein geſunder Menſchenverſtand in ſolchem Treiben der Scholaſtik; dieſer darf nicht gegen die Speculation, wohl aber gegen eine bodenloſe Reflexion auftreten, indem er ein Subſtrat und eine Regel für die abſtracten Verſtandesbeſtimmungen enthält. Die Ariſtoteliſche Philoſophie iſt das Gegentheil von dieſem Treiben, in demſelben aber eben ſich ſelbſt entfremdet worden. Die feſte Vorſtellung der überſinnlichen Welt mit ihren Engeln u. ſ. f. war ein Stoff, den die Scholaſtiker ohne

alles Urtheil, barbariſcher Weiſe weiter bearbeitet, und mit endlichem Verſtande, ſo wie mit den endlichen Verhältniſſen deſſelben bereichert und betrachtet haben. Es iſt kein immanentes Princip im Denken ſelbſt, ſondern der Verſtand der Scholaſtiker hat eine fertige Metaphyſik in die Hände bekommen ohne Bedürfniß ſeiner Beziehung auf das Concrete; dieſe Metaphyſik wurde getödtet, und ihre Theile geiſtlos verzweigt und vereinzelt. Man könnte von den Scholaſtikern ſagen, ſie haben ohne Vorſtellung philoſophirt, d. i. ohne ein Concretes; denn esse reale, esse formale, esse objectivum, quidditas (*τὸ τί ἦν εἶναι*) haben ſie zu Subjecten gemacht.

Dieſer rohe Verſtand hat viertens zugleich Alles gleichgemacht, nivellirt, wegen ſeiner abſtracten Allgemeinheit, die das Geltende war: wie denn auch im Politiſchen der Verſtand auf's Gleichmachen geht. Dieſer rohe Verſtand hat nicht ſich und ſeine Endlichkeit vernichtet, ſondern den Himmel, die Idee, die intellectuelle, myſtiſche, ſpeculative Welt in ſeiner Anwendung ſchlechthin verendlicht; denn er macht keinen Unterſchied (und kann es nicht), ob ſeine endlichen Beſtimmungen hier gelten oder nicht. Daher jene ſinnloſen Fragen, und die Bemühungen, ſie zu entſcheiden; denn ſinnlos, ja abſcheulich und abgeſchmackt iſt es, Beſtimmungen, wenn auch mit richtiger Conſequenz, in ein Feld zu übertragen, wo ſie gar nicht hingehören, ſobald es ſich darum handelt, einen concreten Inhalt in ſeiner Allgemeinheit aufzufaſſen. Die Brücke vom Allgemeinen zum Beſondern fehlt dabei dieſem Verſtande; und die Conſequenzen, die er macht, läßt er als Vorſtellungen ſeiner Phantaſie im Nebuloſen. Wenn z. B. das Recht in Kanoniſches, Criminal-Recht u. ſ. w. eingetheilt wird, ſo iſt der Eintheilungsgrund nicht aus dem Allgemeinen ſelbſt genommen; und es iſt dann unbeſtimmt, welche beſondere Beſtimmung dem allgemeinen Gegenſtande zukommt. Iſt dieſer Gegenſtand Gott, z. B. die Beſtimmung deſſelben, daß er Menſch worden iſt, ſo iſt die Beziehung zwiſchen Gott und Menſch nicht aus ihrer Natur geſchöpft. Weil Gott nur

überhaupt erſcheint, ſo kann er es auf jegliche Weiſe; da kommt denn leicht, weil bei Gott nichts unmöglich iſt, der Kürbis (ſ. S. 173) herein, indem es gleichgültig iſt, in welcher Beſtimmung das Allgemeine geſetzt wird. Beim Apfel im Paradieſe fragt der Verſtand, welcher Sorte von Aepfeln er angehörte. —

Wir haben näher die Principien, die eingetreten ſind und einander gegenüber ſtehen, und ihre Entwickelung anzugeben, um den Uebergang in die neue Geſchichte und den nunmehrigen Standpunkt der Philoſophie zu faſſen. Zu dem Ende haben wir von dem weitern Fortgange des allgemeinen Geiſtes zu ſprechen. Das Denken war nämlich dadurch, daß es an eine Aeußerlichkeit gebunden war, auch verrückt, und der Geiſt war in ihm nicht mehr für den Geiſt thätig. Weil nun auf dieſe und ähnliche Weiſe der Idee des Geiſtes gleichſam das Herz durchſtochen war, blieben die Theile geiſtlos und leblos, und wurden ſo von dem Verſtande verarbeitet. Unter den Gelehrten zeigt ſich die Unwiſſenheit über's Vernünftige, eine vollkommene, ungeheure Geiſtloſigkeit: ebenſo die gräulichſte, gänzliche Unwiſſenheit bei den Uebrigen, den Mönchen. Dieß Verderben des Erkennens machte den Uebergang zu einer Veränderung; indem der Himmel, das Göttliche ſo herabgeſetzt wurde, hob ſich die Erhabenheit und geiſtige Uebermacht des Geiſtlichen über das Weltliche auf. Denn wir ſahen, daß die überſinnliche Welt der Wahrheit, als die Welt der religiöſen Vorſtellungen, durch das Gleichmachen des Verſtandes ruinirt wurde. Wir haben einerſeits geſehen eine Behandlung des Lehrbegriffs auf philoſophiſche Weiſe, aber auch eine Ausbildung des formell logiſchen Gedankens, die Verweltlichung des an und für ſich ſeyenden, abſoluten Inhalts. Ebenſo hat ſich die exiſtirende Kirche, dieſes Daſeyn des Himmels auf Erden, dadurch ſelbſt mit dem Weltlichen ausgeglichen, daß es in Reichthum und Länderbeſitz übergegangen iſt; ſomit iſt der Unterſchied Beider getilgt, aber nicht auf eine für die Kirche vernünftige, ſondern zugleich auf eine empörende Weiſe,

welche Verdorbenheit iſt: zwar eine Wirklichkeit, aber eben die gräulichſte, barbariſchſte. Denn Staat, Regierung, Recht, Eigenthum, bürgerliche Ordnung, alles dieß iſt das Religiöſe, als vernünftige Unterſchiede, d. h. für ſich feſte Geſetze. Das Gelten der Glieder, Stände, Abtheilungen, ihre unterſchiedenen Beſchäftigungen, die Stufen und Grade des Böſen, ebenſo wie des Guten, ſind ein Heraustreten in die Form der Endlichkeit, der Wirklichkeit, der Exiſtenz des ſubjectiven Willens, während das Religiöſe nur die Form der Unendlichkeit hat. Die Kirche aber iſt in ihrem äußerlichen Daſeyn unverletzlich, kann alle Geſetze des Guten ebenſo über den Haufen werfen; jedes Vergehen an ihr iſt Verletzung des Heiligen. Das Böſe und ſeine Strafen werden unendlich gemacht, andere Meinungen auch mit dem Tode beſtraft: ſo die Ketzerei, und dann die Heterodoxie gegen die abſtracteſten, leerſten Beſtimmungen einer endloſen Dogmatik. Abſcheuliche Sitten und ſchlechte Leidenſchaften, vollkommene Willkühr, Wolluſt, Beſtechung, Liederlichkeit, Habſucht, Laſter aller Art haben ſich in der Kirche eingefunden, weil ſie eben nicht durch Geſetze gehalten wird; und ſie hat das Verhältniß der Beherrſchung gegründet und feſtgehalten. Das Weltliche ſoll nur weltlich ſeyn; dieß ganz weltliche Regiment der Kirche will aber zugleich die Würde und Autorität des Göttlichen haben. Dieſe Vermiſchung des Heiligen, Göttlichen, Unverletzbaren mit den zeitlichen Intereſſen erzeugt einerſeits den Fanatismus, wie bei den Türken, andererſeits die Demuth und **obedientia passiva** der Laicität gegen dieß Furchtbare. Dieſer Ruin der überſinnlichen Welt, als vorgeſtellt im Erkennen und als gegenwärtige Kirche, iſt es, der den Menſchen aus einem ſolchen Tempel, Allerheiligſten, das verendlicht wurde, hat treiben müſſen.

Gegen jene Entzweiung hat ſich dann aber auf der andern Seite das Weltliche in ſich vergeiſtigt; oder es hat ſich in ſich feſtgeſetzt, und zwar auf eine durch den Geiſt berechtigte Weiſe. Der Religion fehlte die Gegenwart ihrer höchſten Spitze, die ge-

genwärtige Wirklichkeit ihres Hauptes; der gegenwärtigen Weltlichkeit fehlt, an ihr den Gedanken, das Vernünftige, Geiſtige zu haben. Im zehnten Jahrhundert zeigte ſich in der Chriſtenheit der allgemeine Trieb, Kirchen zu bauen, ohne daß doch der Gott ſelbſt gegenwärtig darin angeſchaut werden konnte; ſo erhob ſich die Chriſtenheit in ihrer Sehnſucht, das Princip der Wirklichkeit als ihr eigenes in ſich zu erobern. Nicht dieſe Gebäude, nicht der äußere Reichthum, die Gewalt und Herrſchaft der Kirche, nicht die Mönche, der Klerus und Papſt ſind das Princip eigener wirklicher Gegenwart in ihr; ſie genügten dem Geiſtigen nicht. Der Papſt oder Kaiſer iſt nicht Dalailama, der Papſt iſt nur Statthalter Chriſti; Chriſtus iſt, als vergangene Exiſtenz, nur in der Erinnerung und Hoffnung geſetzt. Ungeduldig über die entbehrte Wirklichkeit und über ihre Unheiligkeit geht die Chriſtenheit, dieß eigentliche Haupt zu ſuchen; das iſt die bewegende Triebfeder der Kreuzzüge. Die Chriſtenheit ſuchte Chriſti äußerliche Gegenwart im Lande Kanaan, ſeine Spuren, den Berg, wo er gelitten, ſein Grab; ſieeroberte das heilige Grab. Was ſie als wirklich vorſtellt, erobert ſie auch in der That als wirklich; aber Grab iſt Grab, — ſie findet auch nur das Grab, das ihr ſelbſt entriſſen wird. „Aber Du läſſeſt ihn im Grabe nicht; Du willt nicht, daß ein Heiliger verweſe." Die Chriſten meinten irrig, ſie würden ſich darin befriedigen: dieß ſey es wahrhaft, was ſie ſuchten; ſie verſtanden ſich aber nicht. Dieſe heiligen Orte, der Oelberg, der Jordan, Nazareth, als äußere ſinnliche Gegenwart des Raums ohne Gegenwart der Zeit, ſind ein Vergangenes, eine bloße Erinnerung, kein Anſchauen der unmittelbaren Gegenwart; ſie fanden nur ihren Verluſt, ihr Grab in dieſer Gegenwart. Ohnehin Barbaren, ſuchten ſie nicht das Allgemeine, die Weltſtellung Syriens und Aegyptens, dieſes Mittelpunkts der Erde, das im Handel frei Verbindende: wie Bonaparte es that, als die Menſchheit vernünftig. So wurdeu ſie durch die Sarazenen und durch ihre eigene Rohheit und Abſcheulichkeit, durch ihr eigenes Elend

(S. 136—137) zum Verſtändniß gebracht, daß ſie ſich hier getäuſcht. Von dieſer Erfahrung mußten ſie ſich an die eigentliche Wirklichkeit, die ſie verachteten, halten, und in dieſer die Verwirklichung ihrer intelligiblen Welt ſuchen. Was ſie ſuchten, ſollten ſie in ſich ſelbſt ſchauen, in der Gegenwart des Verſtandes; das Denken, das eigene Wiſſen und Wollen iſt dieſe Gegenwart. Indem was ſie thun, ihre Zwecke und Intereſſen, rechtlich und ſo zum Allgemeinen gemacht werden, ſo iſt die Gegenwart vernünftig. Das Weltliche iſt damit in ihm ſelbſt feſt geworden, d. h. hat Gedanke, Recht, Vernunft in ſich erhalten.

Was das geſchichtliche Verhältniß der Zeit überhaupt betrifft, ſo kann bemerkt werden, daß, wie wir einerſeits die Selbſtloſigkeit, das Verhältniß des Geiſtes, nicht bei ſich zu ſeyn, die Zerriſſenheit des Menſchen ſehen, wir auf der andern Seite den politiſchen Zuſtand feſter werden ſehen, indem ſich eine Selbſtſtändigkeit gründet, die nicht mehr nur ſelbſtſüchtig iſt. In jener erſten Selbſtſtändigkeit iſt das Moment der Barbarei enthalten, die der Furcht bedarf, um in Schranken gehalten zu werden. Jetzt ſehen wir aber Recht und Ordnung eintreten; zwar iſt die herrſchende Ordnung das Feudalſyſtem mit der Leibeigenſchaft, aber Alles darin iſt doch ein rechtlich Feſtes. Das Recht hat aber ſeine Wurzel in der Freiheit, ſo daß das Individuum ſich darin zur Exiſtenz bringt und anerkannt wird: wenn auch hier noch Verhältniſſe zum Privat-Eigenthum gemacht ſind, die eigentlich dem Staate angehören. Die Feudal-Monarchie, die nun gegen das Princip der Selbſtloſigkeit der Kirche auftritt, beſtimmt zwar die weſentlichen Rechte nach der Geburt; die Stände ſind aber nicht kaſtenmäßig, wie bei den Indiern, ſondern in der kirchlichen Hierarchie z. B. konnte Jeder aus der niedrigſten Klaſſe ſelbſt zu den höchſten Stellen gelangen. Es war übrigens auch in dem Feudalſyſtem Recht, bürgerliche Ordnung, geſetzliche Freiheit nach und nach hervorgetreten. In Italien und Deutſchland haben Städte als Bürger-Republiken ihr Recht erwor-

den und durch die weltliche und kirchliche Gewalt anerkennen laſſen; Reichthum zeigte ſich in den Niederlanden, Florenz und den Reichsſtädten am Rhein. Auf dieſe Weiſe begann man allmählig, aus dem Feudalſyſtem herauszutreten: wie denn auch die Capitani ein ſolches Heraustreten ſind. Als ein Aufheben der Selbſtloſigkeit des Geiſtes kann auch angeſehen werden, daß die Sprache lingua volgare wurde: ſo z. B. in Dante's göttlicher Kömödie.

Dieſe Umkehrung hat der Geiſt der Zeiten genommen; er verläßt die Intellectual-Welt, und ſieht ſich jetzt auch ſeine gegenwärtige Welt, ſein Dieſſeits an. Der endliche Himmel, der irreligiös gemachte Inhalt hat ihn zur endlichen Gegenwart getrieben. Mit dieſem Umſchwunge ſinkt und verliert ſich die ſcholaſtiſche Philoſophie, deren Gedanken jenſeits der Wirklichkeit ſind. Während die Kirche vorhin im Beſitze der göttlichen Wahrheit zu ſeyn glaubte, ſo fühlte ſich jetzt das weltliche Regiment, als es in ſich Ordnung und Recht erhielt und aus der harten Zucht des Dienſtes herausgebildet war, von Gott geſtiftet zu ſeyn, das Göttliche mithin hier präſent zu haben, und für ſich berechtigt zu ſeyn gegen das Göttliche in der Kirche, das gegen die Laien ausſchließlich ſeyn ſollte. Indem ſo die weltliche Macht, das weltliche Leben, das Selbſtbewußtſeyn das göttlichere, höhere, kirchliche Princip in ſich aufgenommen hat, iſt der ſchroffe Gegenſatz verſchwunden. Die Macht der Kirche erſchien als die Rohheit der Kirche, da ſie nicht nach und in der Wirklichkeit wirken, ſondern im Geiſte mächtig ſeyn ſoll. Es kam ſofort in die Weltlichkeit das Bewußtſeyn der Erfüllung der abſtracten Begriffe mit der Realität der Gegenwart: ſo daß dieſe nicht mehr in ſich ein Nichtiges ſey, ſondern auch in ſich Wahrheit habe.

Damit ſtehen dann im Zuſammenhang Handel und Künſte. In den Künſten liegt, daß der Menſch aus ſich das Göttliche hervorbringt; da jene Künſtler eben ſo fromm waren, als Individuen die Selbſtloſigkeit zu ihrem Princip zu haben: ſo waren ſie es,

aus deren ſubjectivem Vermögen dieſe Darſtellungen hervorgingen. Es hängt damit zuſammen, daß das Weltliche ſich ſo berechtigt in ſich gewußt hat, Beſtimmungen feſtzuhalten, die auf die ſubjective Freiheit ſich gründen. Im Gewerbe iſt das Individuum auf ſeine Thätigkeit angewieſen, und ſelbſt das Hervorbringende; die Menſchen ſind ſo dazu gekommen, ſich frei zu wiſſen, ihre Freiheit anerkennen zu machen, und für eigene Intereſſen und Zwecke thätig zu ſeyn die Kraft zu haben. So kam der Geiſt wieder zu ſich; er hat ſich wieder geſammelt, und, wie in ſeine eigenen Hände, ſo in ſeine Vernunft geſchaut. Dieſe Wiedergeburt iſt als das Wiederaufleben der Künſte und der Wiſſenſchaften, die ſich mit gegenwärtigem Stoff beſchäftigten, bezeichnet: die Epoche, da der Geiſt Zutrauen zu ſich ſelbſt und zu ſeinem Daſeyn faßt, und in ſeiner Gegenwart ſein Intereſſe findet. Er iſt in Wahrheit mit der Welt verſöhnt, nicht an ſich, jenſeits im leeren Gedanken, am jüngſten Tage bei der Verklärung der Welt, d. h. wenn ſie nicht mehr Wirklichkeit iſt; ſondern es iſt um die Welt zu thun, nicht als um eine vertilgte. Der Menſch, der das, was ſittlich, Recht ſey, zu ſuchen getrieben war, konnte es nicht mehr auf ſolchem Boden finden, ſondern hat ſich umgeſehen, dieſes anderswo zu ſuchen. Die Stelle, wohin er gewieſen wurde, iſt er ſelbſt, ſein Inneres, und die äußerliche Natur; bei der Naturbeobachtung ahnet ſich der Geiſt in ihr überhaupt gegenwärtig.

Dritter Abſchnitt.

Wiederaufleben der Wiſſenſchaften.

Aus jener Entfremdung des tiefern Intereſſes in geiſtloſem Inhalte und der in unendliche Einzelnheit ſich hinausverlaufenden Reflexion erfaßte ſich der Geiſt nun in ſich ſelbſt, und erhob ſich zu der Forderung, ſich als wirkliches Selbſtbewußtſeyn ſowohl in der überſinnlichen Welt, als in der unmittelbaren Natur zu finden und zu wiſſen. Dieſes Erwachen der Selbſtheit des Geiſtes führte das Wiederaufleben der alten Künſte und der alten Wiſſenſchaften herbei, — ein ſcheinbares Zurückfallen in die Kindheit, aber in der That ein eigenes Erheben in die Idee, das Selbſtbewegen aus ſich, während bisher die Intellectual-Welt ihm mehr eine gegebene war. Davon ſind alle Beſtrebungen und Erfindungen, davon die Entdeckung America's und die Auffindung des Weges nach Oſtindien ausgegangen: und ſo iſt beſonders die Liebe zu den alten ſogenannten heidniſchen Wiſſenſchaften wieder erwacht, indem man ſich zu den Werken der Alten gewendet hat, die nun Gegenſtände der Studien geworden ſind, als **studia humaniora**, wo der Menſch in ſeinem Intereſſe, in ſeinem Wirken anerkannt iſt; dieſe, obgleich dem Göttlichen zunächſt gegenübergeſtellt, ſind vielmehr ſelber das Göttliche, das aber in der Wirklichkeit des Geiſtes lebte. Daß die Menſchen ſelbſt etwas ſind, hat ihnen ein Intereſſe gegeben für die Menſchen, die als ſolche etwas ſind. Damit iſt die nähere Seite verbunden, daß, indem die formelle Bildung des Geiſtes der Scho-

laſtiker das Allgemeine geworden iſt, das Reſultat hat ſeyn müſſen, daß der Gedanke ſich in ſich ſelbſt weiß und findet; daraus iſt dann der Gegenſatz entſprungen vom Verſtand, und von der kirchlichen Lehre oder dem Glauben. Die Vorſtellung iſt allgemein geworden, daß der Verſtand etwas für falſch erkennen könne, was die Kirche behauptet; und es iſt von Wichtigkeit geweſen, daß der Verſtand ſich ſo erfaßt hat, obſchon im Gegenſatz gegen das Poſitive überhaupt.

A. Studium der Alten.

Die nächſte Weiſe, wie das Umſchauen nach dem Menſchlichen in Anſehung des Wiſſenſchaftlichen ſich hervorgethan hat, iſt eben die geweſen, daß ein Intereſſe der Art im Abendlande, eine Empfänglichkeit für die Alten in ihrer Klarheit und Schönheit entſtanden iſt. Die Wiedererweckung der Wiſſenſchaften und Künſte, beſonders des Studiums der alten Literatur in Beziehung auf Philoſophie war aber zuerſt eines Theils eine Wiedererweckung bloß der alten Philoſophie in ihrer frühern urſprünglichen Geſtalt, ohne daß ſchon etwas Neues aufgekommen wäre; dieſe Bearbeitung alter Philoſophien, die der Gegenſtand einer Menge von Werken war, iſt ſomehr nur die Wiederherſtellung von etwas Vergeſſenem geweſen. Beſonders das Studium der Griechen erwachte wiederum; die Bekanntſchaft, die das Abendland mit den Griechiſchen Originalien gemacht hat, hängt mit äußern politiſchen Begebenheiten zuſammen. Das Abendland ſtand durch die Kreuzzüge, und Italien durch den Handel, mit den Griechen in häufigem Verkehr, jedoch ohne ſonderliche diplomatiſche Beziehungen; vom Orient hatte es ſogar die Römiſchen Geſetze, bis ein Coder des corpus juris zufällig entdeckt wurde. Beſonders aber iſt das Abendland mit dem Griechiſchen Morgenlande wieder in Berührung gekommen, als nun bei dem unglücklichen Sturze des Byzantiniſchen Kaiſerthums die edelſten und ausgezeichnetſten Griechen nach Italien flüchteten. Schon früher in der Bedrängniß des

Griechiſchen Kaiſerthums von den Türken ſind Geſandte nach dem Abendlande geſchickt worden, die um Hülfe bitten ſollten; es waren dieß Gelehrte, und durch dieſe, die ſich größtentheils im Abendlande niederließen, iſt jene Liebe zum Alterthum dorthin verpflanzt. Petrarca lernte ſo Griechiſch von Barlaam, einem Mönch in Calabrien, wo dergleichen viele wohnten von dem Orden des heiligen Baſilius, der Klöſter in Unter-Italien mit Griechiſchem Ritus hatte; Barlaam hatte aber in Conſtantinopel Griechen kennen gelernt, insbeſondere den Chryſoloras, der ſeit 1395 ſich Italien zum beſtändigen Wohnſitz wählte. Jene Griechen machten das Abendland mit den Werken der Alten, namentlich des Plato bekannt.[1] Man thut den Mönchen zu viel Ehre an, wenn man behauptet, daß ſie uns die Alten aufbewahrt; ihre Werke, wenigſtens die Griechiſchen, ſind vielmehr aus Conſtantinopel gekommen, während die Lateiniſchen freilich im Abendlande conſervirt worden. Auch wurde man jetzt hier erſt mit den eigentlich Ariſtoteliſchen Schriften bekannt (ſ. S. 159), und dadurch ſind die alten Philoſophien wieder erweckt, wenn gleich dieſe mit ungeheuer wilden Gährungen vermiſcht wurden.

So wurde Theils die alte Platoniſche Philoſophie, Theils die Neuplatoniſche, ferner die Ariſtoteliſche, Stoiſche, in Rückſicht auf Phyſik auch die Epikureiſche, und die Ciceronianiſche Popularphiloſophie in ihrer erſten Geſtalt hervorgeſucht und mit dem Widerſpruch gegen die Scholaſtik zunächſt geltend gemacht; Bemühungen, die jedoch mehr mit der Literatur- und Bildungsgeſchichte zuſammenhängen, und die Bildung beförderten, als daß ſie durch die Originalität der philoſophiſchen Production merkwürdig wären und wir einen Fortſchritt daran kennen lernten. Wir haben noch Schriften aus jener Zeit, die das enthalten, daß jede Schule der Griechen ihre Anhänger gefunden hat, und Ariſtoteliker, Platoniker u. ſ. f., wenn auch in ganz anderer Weiſe, als bei

[1] Buhle: Lehrb. d. Geſch. d. Phil., Th. VI, Abth. 1, S. 125—128; Tennemann, Band IX, S. 22—23.

den Alten, aufgetreten ſind. Die eigentliche philoſophiſche Belehrung muß man aber in den Quellen ſelbſt, den Alten, ſuchen.

1. Pomponatius.

Beſonders Pomponatius war ſo ein Ariſtoteliker, der unter Anderem im Jahre 1534 von der Unſterblichkeit der Seele ſchrieb, und dabei nach einem, dieſem Zeitalter ganz beſonders eigenen, Gebrauche zeigte, daß ſie, die er als Chriſt glaube, nach Ariſtoteles und der Vernunft ſich nicht beweiſen laſſe. [1] Die Averroiſten behaupteten, der allgemeine *νοῦς*, der zum Denken aſſiſtire, ſey immateriell und unſterblich, die Seele als numeriſches Eins ſterblich; und ſo behauptete auch Alexander Aphrodiſienſis, ſie ſey ſterblich. Beide Meinungen wurden 1513 auf dem Concilium von Benevent unter Leo X. verdammt. [2] Die vegetative und empfindende Seele ſetzte Pomponatius (c. VIII, p. 36; c. IX, p. 51, 62—65) als ſterblich: und behauptete, nur durch das Denken und die Vernunft habe der Menſch an der Unſterblichkeit Theil u. ſ. f. Pomponatius wurde vor die Inquiſition gefordert; doch weil Cardinäle ihn beſchützten, ſo wurde von der Sache weiter keine Notiz genommen. [3] So gab es noch viele andere reine Ariſtoteliker, beſonders ſpäter allgemein unter den Proteſtanten. Die Scholaſtiker hießen fälſchlich Ariſtoteliker; darum ſtritt die Reformation auch nur ſcheinbar gegen Ariſtoteles, eigentlich aber gegen die Scholaſtiker.

2. Beſſarion, Ficinus, Picus.

Beſonders lernte man nun auch Plato kennen, deſſen Handſchriften aus Griechenland kamen; Griechen, Flüchtlinge aus Conſtantinopel, laſen über Platoniſche Philoſophie. Beſonders Cardinal

[1] Pomponatius: Tractatus de immortalitate animae, c. VII—VIII, p. 35; c. IX, p. 57—58; c. XII, p. 89—90; c. XV, p. 142.

[2] Ficinus: Prooemium in Plotinum, p. 2; Pomponatius, l. l. c. III, p. 9; c. IV, 12; Tennemann, Bd. IX, S. 65—67.

[3] Bruck. Hist. crit. phil. T. IV, P. 1, p. 164.

Beſſarion aus Trapezunt, vorher Patriarch von Conſtantinopel, hat Plato im Abendlande bekannt gemacht.[1] — Ficinus, 1433 zu Florenz geboren, geſtorben 1499, der geſchickte Ueberſetzer des Plato, iſt ausgezeichnet; er iſt es beſonders, der die Neuplatoniſche Philoſophie nach Proklus und Plotin wieder kennen lehrte. Ficinus ſchrieb auch eine Platoniſche Theologie. Ja, ein Mediceer in Florenz, Cosmus II., hat ſelbſt im funfzehnten Jahrhundert eine Platoniſche Akademie geſtiftet: wie überhaupt dieſe Mediceer, der frühere Cosmus, Lorenz, Leo X., Clemens VII., Künſte und Wiſſenſchaften geſchützt, und klaſſiſche Griechiſche Gelehrte an ihren Hof gezogen haben.[2] — Zwei Grafen Picus von Mirandola, der ältere Johann, der Neffe Johann Franz, wirkten mehr durch ihre eigenthümliche Natur und Originalität; jener hat neunhundert Theſen, von denen fünfundfunfzig aus Proklus waren, aufgeſtellt, und alle Philoſophen zu einer feierlichen Disputation darüber aufgefordert: auch ſich als Fürſt anheiſchig gemacht, den Abweſenden die Reiſekoſten zu bezahlen.[3]

3. Gaſſendi, Lipſius, Reuchlin, Helmont.

Später wurde die Epikureiſche Atomiſtik wieder erweckt, insbeſondere von Gaſſendi gegen Carteſius; und aus ihr hat ſich in der Phyſik noch immer die Lehre von den molécules erhalten. — Schwächer war das Wiedererſcheinen der Stoiſchen Philoſophie durch Lipſius. — In Reuchlin (Kapnio), der 1455 zu Pforzheim in Schwaben geboren wurde, und ſelbſt einige Komödien des Ariſtophanes überſetzte, fand die Kabbaliſtiſche Philoſophie einen Freund. Er wollte die eigentliche, ächte Pythagoreiſche Philoſophie auch wieder ausbilden; doch iſt Alles mit vieler Trübheit vermiſcht. Es war im Werke, alle Hebräi-

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 1, p. 44—45.

[2] Ficinus: Prooemium in Plotinum, p. 1; Brucker. l. l. p. 49, 55, 48.

[3] Proclus: Theologia Platonis, Appendix, p. 503—505; Tennemann, Band IX, S. 149.

ſchen Bücher in Deutſchland durch einen Reichsſchluß zu vertilgen, wie in Spanien; Reuchlin hat ſich das Verdienſt erworben, dieß zu verhindern.[1] Durch den gänzlichen Mangel an Wörterbüchern wurde das Studium der Griechiſchen Sprache ſo erſchwert, daß Reuchlin nach Wien reiſte, um von einem Griechen Griechiſch zu lernen. — Später finden wir bei Helmont in England, geboren 1618, geſtorben 1699,[2] viele tiefe Gedanken. — Alle dieſe Philoſophien wurden neben dem kirchlichen Glauben, und ihm unbeſchadet, nicht im Sinne der Alten, getrieben: eine große Literatur, die eine Menge Namen von Philoſophen in ſich faßt, aber vergangen iſt, nicht die Friſchheit der Eigenthümlichkeit höherer Principien hat; ſie iſt eigentlich keine wahrhafte Philoſophie, und ich laſſe mich daher nicht näher darauf ein.

4. Ciceronianiſche Popularphiloſophie.

Auch die Ciceronianiſche Weiſe des Philoſophirens, eine ſehr allgemeine Manier, wurde beſonders erneuert; — ein populares Philoſophiren, das eben keinen ſpeculativen Werth, aber in Anſehung der allgemeinen Bildung dieſes Wichtige hat, daß der Menſch darin mehr aus ſich als einem Ganzen heraus, aus ſeiner innern und äußern Erfahrung ſchöpft, überhaupt aus ſeiner Gegenwart ſpricht. Ein verſtändiger Menſch ſagt,

Was ihn das Leben gelehrt, was ihm durch's Leben geholfen.

Die Gefühle des Menſchen u. ſ. f. ſind zu bemerken für würdig gefunden worden, gegen das Princip der Selbſtloſigkeit. Von ſolcher Art Schriften ſind eine große Menge hervorgegangen, Theils unbefangen für ſich, Theils im Gegenſatz gegen die Scholaſtiker. So ſehr die Menge von philoſophiſchen Schriften dieſer Art, z. B. Vieles von Erasmus hierher Gehörige, vergeſſen

[1] Tennemann, Band IX, S. 164—165; Tiedemann: Geiſt d. ſpec. Phil., Band V, S. 483; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 1, p. 358, 365—366; Rixner: Handbuch d. Geſch. d. Phil., Band II, S. 206.

[2] Tennemann, a. a. O. S. 228—230; Brucker. l. l. p. 721.

ſind, und wenig inneren Werth haben: ſo wohlthuend ſind ſie, nach der ſcholaſtiſchen Dürrheit und ihrem bodenloſen Herumtreiben in Abſtractionen; — bodenlos, denn es hat eben das Selbſtbewußtſeyn nicht zu ſeinem Boden. Auch Petrarch ſchrieb ſo aus ſich ſelbſt, ſeinem Gemüth, als denkender Mann.

Dieſer Ciceronianiſche Zuſchnitt gehört in dieſer Rückſicht auch zur kirchlichen Reform durch den Proteſtantismus. Sein Princip iſt eben dieſes, den Menſchen in ſich ſelbſt zurückgeführt, das Fremde für ihn aufgehoben zu haben, namentlich in der Sprache. Den Deutſchen Chriſten das Buch ihres Glaubens in ihre Mutterſprache überſetzt zu haben, iſt eine der größten Revolutionen, die geſchehen konnte: wie Italien große Werke der Dichtkunſt erhielt, da ſie in der Landesſprache abgefaßt wurden, z. B. durch Dante, Boccacio, Petrarch, während Petrarch's politiſche Werke in Lateiniſcher Sprache geſchrieben ſind. Erſt in der Mutterſprache ausgeſprochen, iſt etwas mein Eigenthum. Luther und Melanchthon haben das Scholaſtiſche ganz verworfen, und aus der Bibel, dem Glauben, dem menſchlichen Gemüth entſchieden. Melanchthon zeigt eine kühle, populare Philoſophie, worin der Menſch ſelbſt dabei ſeyn will, die alſo den ungeheuerſten Contraſt gegen die lebloſe, dürre Scholaſtik bildet. In den verſchiedenſten Richtungen und Formen iſt ein Angriff gegen die ſcholaſtiſche Manier gemacht worden. Das Eine, wie das Andere fällt mehr in die Geſchichte der Religion, als der Philoſophie.

B. Eigenthümliche Beſtrebungen der Philoſophie.

Eine zweite Reihe von Erſcheinungen betrifft dann aber mehr die eigenthümlichen Beſtrebungen in der Philoſophie, die nur Beſtrebungen blieben, nur der Zeit dieſer ungeheuern Gährung angehören. Viele Individuen der damaligen Zeit ſahen ſich von dem bisherigen Inhalt, dem Object, das bisher die Stütze und den Halt des Bewußtſeyns ausgemacht, von dem Glauben ver-

laſſen. Neben jenem ruhigen Hervortreten der alten Philoſophie ſind ſo auf der andern Seite eine Menge Geſtalten auffallend, in denen ein heißer Trieb zur denkenden Erkenntniß des Tiefſten und Concreten auf eine gewaltſame Weiſe ſich aufgethan hat, der aber durch unendliche Phantaſtereien, Wildheit der Einbildung, Sucht nach geheimen, aſtrologiſchen, geomantiſchen und andern Kenntniſſen verunreinigt war. Sie fühlten ſich und wurden nur von dem Triebe regiert, aus ſich heraus ſich das Weſen zu ſchaffen, die Wahrheit zu ſchöpfen; — Menſchen brauſender Natur, von unſtätem und wildem Charakter, enthuſiaſtiſchem Weſen, das nicht die Ruhe der Wiſſenſchaft gewinnen konnte. Wiewohl allerdings in ihnen ein wunderbares Eingehen in Aechtes und Großes nicht verkannt werden darf, ſo haben ſie ſich doch wiederum auf die corrupteſte Weiſe herumgetrieben im Gedanken, im Gemüth, wie in den äußerlichen Verhältniſſen. Man findet ſo bei ihnen große Originalität, ſubjective Energie des Geiſtes; zugleich iſt der Inhalt aber höchſt vermiſcht und ungleich, und die Verworrenheit ihres Geiſtes groß. Ihre Schickſale, ihr Leben, wie auch ihre Schriften, die oft viele Folianten bilden, bezeichnen nur dieſe Unſicherheit ihres Weſens, die Zerriſſenheit und die Empörung des Innern gegen das vorhandene Daſeyn, und die Sucht, heraus zur Feſtigkeit zu gebären. Dieſe merkwürdigen Erſcheinungen gleichen weſentlich der Auflöſung, dem Erdbeben und den Eruptionen eines Vulcans, der ſich im Innern gebildet hatte, und neue Schöpfungen hervorbrachte, die indeſſen noch wild und unregelmäßig ſind. Die merkwürdigſten Naturen dieſer Art ſind Cardanus, Bruno, Vanini, und Campanella, endlich Ramus; ſie ſind Repräſentanten des Charakters der Zeit in dieſem Zwiſchenzuſtande des Uebergangs, und fallen ſchon in die Zeit der Reformation.

1. Cardanus.

Hieronymus Cardanus iſt einer von ihnen; er war ausgezeichnet, als ein weltberühmtes Individuum, in welchem die Auflöſung und Gährung ſeiner Zeit in ihrer höchſten Zerriſſenheit ſich darſtellte. Seine Schriften füllen zehn Bände in Folio. Cardan wurde 1501 zu Pavia geboren, und iſt zu Rom 1575 geſtorben. Er hat ſeine Lebensgeſchichte und ſeinen Charakter ſelbſt in ſeinem Buch **De vita propria** beſchrieben, und darin merkwürdiger Weiſe über ſeine Fehler die härteſten Selbſtbekenntniſſe abgelegt, die nur ein Menſch von ſich ſagen kann. Um ein Bild von dieſen Widerſprüchen zu geben, diene dieſes. Sein Leben iſt eine Abwechſelung des mannigfaltigſten äußerlichen und häuslichen Unglücks. Er ſpricht zunächſt von ſeinen Schickſalen vor der Geburt. Er erzählt, daß ſeine Mutter, ſchwanger von ihm, Tränke genommen hätte, um die unreife Frucht abzutreiben. Als er an der Bruſt der Säugamme war, trat die Peſt ein; ſeine Amme ſtarb an der Peſt, er blieb. Sein Vater war ſehr hart gegen ihn. Er lebte bald in der drückendſten Armuth und dem äußerſten Mangel, bald im Ueberfluß. Er legte ſich dann auf die Wiſſenſchaften, wurde Doctor der Medicin, und reiſte viel; er war weit und breit berühmt, wurde überall hin berufen, mehrmals nach Schottland: er dürfe es nicht ſagen, ſchreibt er, wie viel Geld ihm geboten. Er war Profeſſor der Mathematik zu Mailand, und dann der Medicin: dann hat er zwei Jahre in Bologna in der härteſten Gefangenſchaft geſeſſen und die fürchterlichſten Torturen ausſtehen müſſen. Er iſt ein tiefer Aſtrolog, und hat vielen Fürſten gewahrſagt, die ihn beſonders deßhalb ſuchten und ehrten.[1] In der Mathematik iſt er bekannt; wir

[1] **Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 63—64, 66—68; Buhle: Lehrb. d. Geſch. d. Phil., Th. VI, Abth. 1, S. 360, 362; Cardanus: De vita propria, c. 4, p. 9—11; Tiedemann, Geiſt d. ſpec. Philoſophie, B. V, S. 563—564.**

haben noch immer nach ihm von einem Dritten die regula Cardani für die Auflöſung der Gleichungen des dritten Grades, als die bis jetzt einzige.

Er hat überhaupt in beſtändigen innerlichen und äußerlichen Stürmen gelebt. Er ſagt, er hätte die größte Folter des Gemüths in ſich gelitten. In dieſem innern Schmerz fand er die größte Wonne daran, ebenſo ſich als Andere zu quälen. Er geißelte ſich ſelbſt, biß ſich in die Lippen, kniff ſich heftig, verzerrte ſich die Finger, um ſich von ſeiner quälenden Geiſtesunruhe zu befreien und zum Weinen zu kommen, wodurch er erleichtert wurde. Ebenſo widerſprechend war ſein äußeres Betragen, das bald ruhig und anſtändig, bald aber dem Betragen eines Verrückten und Wahnſinnigen, in den gleichgültigſten Dingen und ohne äußerlich gereizt zu ſeyn, glich. Bald kleidete er ſich anſtändig und putzte ſich, bald ging er in Lumpen. Er war verſchloſſen, fleißig, anhaltend arbeitſam: dann ausſchweifend, indem er Alles, was er hatte, Hausgeräthe und Geſchmeide ſeiner Frau verſpielte und verbrachte. Bald ſchritt er langſam einher, wie andere Menſchen, bald rannte er, wie ein Wahnſinniger. Seine Kindererziehung war natürlich unter ſolchen Verhältniſſen ſchlecht. An ſeinen Söhnen erlebte er daher das Unglück, daß ſie ungerathen waren: einer derſelben vergiftete ſeine eigene Frau und wurde mit dem Schwerdte hingerichtet; ſeinem zweiten Sohn, weil derſelbe ſehr liederlich war, ließ er zur Züchtigung die Ohren abſchneiden.[1]

Er ſelbſt war das wildeſte Gemüth, das ebenſo tief in ſich ſelbſt brütete, als heftig und auf die widerſprechendſte Weiſe nach Außen ausſchlug; ebenſo waltete ungeheure Zerrüttung ſeines Innern in ihm. Ich führe in einem Auszug, den ich aufnehme, die Schilderung ſeines Charakters an, die er von ſich ſelbſt

[1] Buhle: Lehrb. d. Geſch. d. Phil., Th. VI, Abth. 1, S. 362—365; Tiedemann: Geiſt d. ſpec. Phil., Bd. V, S. 565; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 71—74; Cardanus: De vita propria, c. 26, p. 70.

machte: „Ich habe von Natur einen philoſophiſchen und zu den Wiſſenſchaften gebildeten Geiſt, bin ſinnreich, elegant, anſtändig, wollüſtig, aufgeräumt, fromm, treu, Freund der Weisheit, nachdenkend, unternehmend, lernbegierig, dienſtfertig, nacheifernd, erfinderiſch, durch mich ſelbſt gelehrt, nach Wundern ſtrebend, verſchlagen, liſtig, bitter, in Geheimniſſen bewandert, nüchtern, arbeitſam, ſorglos, geſchwätzig, Verächter der Religion, rachgierig, neidiſch, traurig, heimtückiſch, verrätheriſch, Zauberer, Magus, unglücklich, den Meinigen gram, einſiedleriſch, widrig, ſtrenge, Wahrſager, eiferſüchtig, Zotenreißer, verläumderiſch, willfährig, veränderlich; — ſolcher Widerſpruch meiner Natur und meiner Sitten iſt in mir.“ [1]

Ebenſo vollkommen ungleich, wie ſein Charakter, ſind Theils ſeine Schriften beſchaffen, in die er ſein wildes Gemüth ausſtürmte; ſie ſind unzuſammenhangend und widerſprechend, und er ſchrieb ſie oft in der drückendſten Armuth. Man findet Verwirrung von allem aſtrologiſchen, chiromantiſchen Aberglauben, und ebenſo dann wieder mit tiefen und hellen Blicken des Geiſtes bezeichnet: Alexandriniſche, Kabbaliſtiſche Trübheiten neben ganz klarer gemeiner pſychologiſcher Beobachtung aus ſich. Das Leben und die Thaten Chriſti behandelte er aſtrologiſch. Doch beſteht ſein poſitives Verdienſt mehr in der Erregung, die er mittheilte, aus ſich ſelbſt zu ſchöpfen; und in dieſer Rückſicht hat er ſehr auf ſeine Zeit gewirkt. Er prahlte mit der Originalität und Neuheit ſeiner Gedanken; und die Sucht, originell zu ſeyn, trieb ihn auf die ſonderbarſten Dinge. Sie war das Erſte, wie ſich die wiedererwachende und treibende Vernunft in ihrem ſelbſtthätigen Thun erfaßt; ſie nimmt dieß dafür, neu und anders zu ſeyn als Andere, ein Privat-Eigenthum an der Wiſſenſchaft zu haben.

[1] Cardanus: De genitur. XII, p. 84; Buhle: Lehrbuch d. Geſch. d. Phil, T. VI, Abth. 1, S. 363—364; Tiedemann: Geiſt d. ſpec. Phil., B. V, S. 564—565.

2. Campanella.

Thomas Campanella, ein Ariſtoteliker, iſt ferner ebenſo ein Gemiſch von allen möglichen Charakteren; er war zu Stylo in Calabrien 1568 geboren, und ſtarb zu Paris 1639. Wir haben noch viele Schriften von ihm; ſiebenundzwanzig Jahre lang hat er in einem harten Gefängniß in Neapel gelebt. [1] Die Geſtaltungen dieſer Art haben unendlich erregt und Anſtoß gegeben, aber für ſich nichts Fruchtbringendes zur Folge gehabt. Beſonders aber müſſen wir als hierher gehörig noch erwähnen Giordano Bruno und Vanini.

3. Bruno.

Jordan Bruno iſt eben ein in ähnlicher Weiſe unruhiges und gährendes Gemüth, in dem wir ein kühnes Wegwerfen alles katholiſchen Autoritäts-Glaubens ſehen. In neuern Zeiten iſt er durch Jacobi (Werke, Bd. IV, Abth. 2, S. 5—46) wieder in Erinnerung gebracht, der ſeinen Briefen über Spinoza einen Auszug aus einer Schrift deſſelben [2] anhing. Jacobi erregte beſonders dadurch große Aufmerkſamkeit auf ihn, daß er behauptete, die Summe ſeiner Lehre ſey das Spinoziſtiſche Eins und Alles oder im Ganzen der Pantheismus; durch dieſe Paralleliſirung iſt er zu einem Ruhm gekommen, der über ſein Verdienſt geht. Er war ruhiger, als Cardanus; aber auf der Erde hatte er keinen feſten Sitz. Er iſt aus Nola im Neapolitaniſchen gebürtig, lebte auch im ſechszehnten Jahrhundert; doch iſt es nicht genau bekannt, in welchem Jahre er geboren war. Er trieb ſich in den meiſten Europäiſchen Staaten, in Italien, Frankreich, England, Deutſchland, als Lehrer der

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 108, 114—120; Tennemann, Bd. IX, S. 290—295.

[2] Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Venetia 1584, 8, was wohl ein erdichteter Druckort iſt, indem die Schrift wie die folgende: De l'infinito, Universo e Mondi, Venetia 1584, 8. zu Paris erſchienen iſt; beide Schriften ſind Dialoge.

Philoſophie umher: verließ Italien, wo er, zuerſt Dominicaner-Mönch, bittere Anmerkungen Theils über manche katholiſche Glaubenslehre, z. B. die Transſubſtantiation, die unbefleckte Empfängniß Maria's, Theils über die craſſe Unwiſſenheit und laſterhafte Lebensart der Mönche machte. Er lebte dann in Genf 1582, wo er es aber ebenſo mit Calvin und Beza verdarb, und nicht mit ihnen leben konnte: hielt ſich dann in andern Franzöſiſchen Städten, z. B. in Lyon auf: und kam darauf nach Paris, wo er 1585 ſelbſt feierlich gegen die Ariſtoteliker auftrat, indem er nach einer beliebten Manier der damaligen Zeit (ſ. oben, S. 194) philoſophiſche Theſen, die beſonders gegen Ariſtoteles gerichtet waren, zur öffentlichen Disputation darüber anſchlug. Sie erſchienen unter dem Titel: **Jord. Bruni Nol. Rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum, Vitebergae apud Zachariam Cratonem, 1588**; er machte aber kein Glück damit, weil die Ariſtoteliker noch zu feſt ſaßen. Bruno war auch in London, im Jahre 1586 in Wittenberg, in Prag und andern Univerſitäten und Städten. In Helmſtedt wurde er 1589 von den Herzögen von Braunſchweig-Lüneburg ſehr begünſtigt; darauf ging er nach Frankfurt am Main, wo er mehrere ſeiner Werke drucken ließ. Er war ein wandernder Profeſſor und Schriftſteller. Zuletzt kehrte er nach Italien zurück 1592, und lebte eine Zeit lang in Padua ungekränkt, wurde aber endlich von der Inquiſition in Venedig ertappt, in's Gefängniß geſetzt, nach Rom geliefert, und hier im Jahre 1600, weil er nicht widerrufen wollte, wegen Ketzerei auf dem Scheiterhaufen verbrannt; wie Augenzeugen, z. B. Scioppius, berichten, erduldete er ſeinen Tod mit ſehr ſtandhaftem Geiſte. Er war in Deutſchland Proteſtant geworden, und hatte ſein Ordensgelübde gebrochen. [1]

Unter Katholiken, wie unter Proteſtanten wurden ſeine S c h r i f t e n für ketzeriſch und atheiſtiſch ausgegeben, und deßhalb ver-

[1] **Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 15—29.**

brannt, vertilgt und geheim gehalten. Seine Schriften ſind daher ſehr ſelten zuſammen, die größte Anzahl davon befindet ſich in der Univerſitätsbibliothek zu Göttingen; die ausführlichſten Nachrichten davon findet man in der Buhle'ſchen Geſchichte der Philoſophie (ſ. oben Th. I, S. 130). Ueberhaupt ſind ſeine Schriften ſelten, oft verboten; in Dresden gehören ſie noch immer zu den verbotenen Schriften, und werden daher dort nicht gezeigt. Kürzlich [1] iſt davon eine Ausgabe in Italieniſcher Sprache beſorgt, [2] die vielleicht noch nicht einmal erſchienen iſt; Bruno hat aber auch Vieles Lateiniſch geſchrieben. Ueberall, wo er eine Zeitlang verweilte, hielt er öffentliche Vorträge, verfaßte und gab Schriften heraus; und darum iſt es auch ſo ſchwer, ſeine Bücher vollſtändig zu kennen. Viele ſeiner Schriften ſind daher gleichen Inhalts, nur in einer verſchiedenen Form; und in der Evolution ſeiner Gedanken kam er ſomit eigentlich nie recht weiter und heraus. Sondern der Haupt-Charakter ſeiner vielerlei Schriften iſt eigentlich einerſeits eine ſchöne Begeiſterung einer edlen Seele, die den Geiſt ſich inwohnen fühlt, und die Einheit ſeines Weſens und alles Weſens als das ganze Leben des Gedankens weiß. Es iſt etwas Bacchantiſches in dieſem Ergreifen dieſes tiefen Bewußtſeyns; es fließt über, um ſich ſo zum Gegenſtande zu werden und dieſen Reichthum auszuſprechen. Aber es iſt nur das Wiſſen, in welchem der Geiſt ſich als Ganzes ausgebären kann; wenn er dieſe wiſſenſchaftliche Bildung noch nicht erreicht hat, ſo greift er nur nach allen Formen herum, ohne ſie gehörig zu ordnen. Einen ſolchen ungeordneten, mannigfaltigen Reichthum zeigt Bruno; und dadurch gewinnen ſeine Expoſitionen häufig ein trübes, verworrenes, allegoriſches Ausſehen von myſtiſcher Schwärmerei. Viele Schriften ſind in Verſen verfaßt, und da findet ſich denn man-

[1] Vorleſungen von 18$\frac{2}{2}\frac{5}{6}$.

[2] Opere di Giordano Bruno Nolano, ora per la prima volta raccolte e publicate da Adolfo Wagner in due volume. Lipsia, Weidmann 1830.

ches Phantaſtiſche: wie wenn er in einem Buche „Vom triumphirenden Thiere" ſagt, an die Stelle der Sterne müßte etwas Anderes geſetzt werden. [1] Der großen innern Begeiſterung opfert er ſeine perſönlichen Verhältniſſe auf; ſo ließ ſie ihn nicht ruhig. Es iſt gleich geſagt, „ein unruhiger Kopf, der ſich nicht habe vertragen können." Woher dieſe Unruhe? Nicht mit dem Endlichen, Schlechten, Gemeinen konnte er ſich vertragen. Dadurch ſeine Unruhe. Er hat ſich erhoben zu der einen, allgemeinen Subſtantialität, indem er dieſe Trennung des Selbſtbewußtſeyns und der Natur, wodurch Beide gleich erniedrigt ſind, aufgehoben hat. Gott war wohl im Selbſtbewußtſeyn, doch von Außen und zugleich ein ihm Anderes, eine andere Wirklichkeit: die Natur von Gott gemacht, ſein Geſchöpf, kein Bild ſeiner. Die Güte Gottes war nur äußerlich in Endurſachen, endlichen Zwecken, wie wenn man ſagen hört: „Die Bienen machen Honig für die Nahrung des Menſchen; der Korkbaum wächſt, um Stöpſel auf den Bouteillen zu haben." [2]

Was ſeine Gedanken ſelbſt betrifft, ſo hat Jacobi ſie neuerlich [3] unter der Form aufgeſtellt, als ob dieß etwas den Bruno beſonders Auszeichnendes ſey, daß Ein lebendiges Weſen, eine Weltſeele das Ganze durchdringe, und das Leben von Allem ſey. Bruno ſtellte erſtens die Einheit des Lebens und die Allgemeinheit der Weltſeele, zweitens die gegenwärtige, inwohnende Vernunft auf; allein Bruno iſt darin nichts weniger als original, und in der That iſt dieſe Lehre nichts Anderes als ein Wiederhall der Alexandriniſchen. Aber am Inhalt ſeiner Schriften heben ſich zwei Seiten heraus: die eine Seite iſt die ſeines Syſtems, ſeinen Hauptgedanken nach, ſeine philoſophiſchen Principien überhaupt, nämlich die Idee, als ſubſtantielle Einheit. Die

[1] cf. Opere di Giordano Bruno publ. da Wagner. Introduzione, p. XXIV—XXV.

[2] Siehe Hegels Werke, Bd. VII, Abth. 2. S. 10.

[3] Vorleſungen von 180$\frac{5}{6}$.

andere mit jener jedoch zuſammenhangende Seite iſt ſeine Lulliſche Kunſt, auf die er beſonders herumgereiſt iſt, und auf die er auch immer das Meiſte gehalten hat, — die Unterſchiede in der Idee zu finden; was er beſonders geltend machen wollte.

a. Seine philoſophiſchen Gedanken, wobei er zum Theil Ariſtoteliſche Begriffe gebraucht, zeugen von einem eigenthümlichen, überlebendigen, und ſehr originellem Geiſte. Der Inhalt ſeiner allgemeinen Gedanken iſt die größte Begeiſterung für die ſchon erwähnte Lebendigkeit der Natur, Göttlichkeit, Gegenwart der Vernunft in der Natur; ſo iſt ſeine Philoſophie allerdings im Allgemeinen Spinozismus, Pantheismus. Dieſe Trennung der Menſchen von Gott oder der Welt, alle dieſe Verhältniſſe der Aeußerlichkeit ſind hineingeworfen in ſeine lebendige Idee der abſolut allgemeinen Einheit von Allem, wegen deren Ausſprechen Bruno ſo bewundert worden. Die Hauptformen ſeiner Vorſtellung ſind dieſe, daß er einerſeits die allgemeine Beſtimmung der Materie, andererſeits die der Form giebt.

α. Die Einheit des Lebens beſtimmt er alſo als den allgemeinen, thätigen Verſtand (νοῦς), der ſich als allgemeine Form des Weltalls offenbart, und alle Formen in ſich faßt: Er verhält ſich zur Hervorbringung der Naturdinge, wie der Verſtand des Menſchen, und bildet und ſyſtematiſirt ſie auch, wie dieſer eine Menge Begriffe bildet. Er iſt der innerliche Künſtler, der von Innen die Materie bildet und geſtaltet. Aus dem Innern der Wurzel oder des Samenkorns ſendet er die Sproſſe hervor; aus dieſer treibt er dann die Aeſte, aus dieſen die Zweige, aus dem Innern der Zweige die Knospen, Blätter, Blumen u. ſ. f. Es iſt Alles innerlich angelegt, zubereitet und vollendet. Ebenſo ruft dieſer allgemeine Verſtand von Innen auch ſeine Säfte aus den Früchten und Blüthen zu den Zweigen zurück u. ſ. f. Das Weltall iſt ſo ein unendliches Thier, in welchem Alles auf die mannigfaltigſte Weiſe lebt und webt. Der formale Verſtand iſt auf dieſe Weiſe von der Endurſache (dem Zweckbegriff, der Entelechie, dem unbewegten Principe bei Ariſtoteles) nicht

verſchieden; ſie ſind aber ebenſo wohl auch wirkender Verſtand (causa efficiens), Mittelurſache, eben dieß Hervorbringende. Natur und Geiſt ſind nicht getrennt; ihre Einheit iſt der formale Verſtand, in welchem der reine Begriff nicht als gewußter enthalten, ſondern wie für ſich freier, in ſich bleibender, ebenſo auch wirkender, außer ſich gehender iſt. Der nach einem Zwecke wirkende Verſtand iſt die innere Form der Dinge ſelbſt, ein inneres Verſtandesprincip. Was immer producirt wird, iſt dieſer Form gemäß, und unter ihr enthalten; was hervorkommt iſt ſo, wie die Form an ſich beſtimmt iſt.[1] So iſt bei Proklus der Verſtand, als Subſtantielles, das, was Alles in ſeinem Eins in ſich hält: das Leben das Herausgehende, Producirende: der Verſtand als ſolcher eben dieß Umkehrende, Alles in die Einheit Zurücknehmende. Bei der Kantiſchen Philoſophie werden wir dieſe Zweckbeſtimmung auch zu erwähnen haben. Das organiſch Lebendige, deſſen Princip das Bildende iſt, das in ſich ſeine Wirkſamkeit hat, und in derſelben nur bei ſich bleibt, ſich erhält, iſt eben der Zweck, die in ſich beſtimmte Thätigkeit, die in ihrem Verhalten zu Anderem nicht als bloße Urſache ſich verhält, ſondern in ſich zurückgeht.

β. Bruno, der die Endurſache unmittelbar als wirkend und als immanentes Leben des Univerſums ſetzt, ſetzt ſie dann ferner auch als ſeyend, als Subſtanz; er iſt alſo gegen die Vorſtellung eines bloß außerweltlichen Verſtandes gerichtet. Inſofern unterſcheidet Bruno Form und Materie an der Subſtanz, die ſelbſt als jene Thätigkeit der Idee die Einheit der Form und der Materie iſt; ſo daß die Materie an ihr ſelbſt lebendig iſt. Das Bleibende in den unendlichen Verwandelungen des Seyenden, ſagt er, iſt die erſte, abſolute Materie; obgleich das Formloſe, iſt ſie doch die Mutter aller Formen, und das aller Formen Fähige.

[1] Jacobi: Werke, Band IV, Abth. 2, S. 7—18; Tennemann, Bd. IX, S. 391—394; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dialog. II (Opere publ. da Ad. Wagner, Vol. I), p. 235—243.

Weil die Materie nicht ohne die erſte allgemeine Form iſt, ſo iſt ſie ſelbſt Princip oder Endurſache an ihr ſelbſt. Die Form iſt der Materie immanent, eine iſt ſchlechthin nicht ohne die andere; ſo daß die Materie ſelbſt dieſe Umbildungen hervorbringt und dieſelbe Materie durch alle hindurchgeht. Was erſt Saame war, wird Gras, hierauf Aehre, alsdann Brod, Nahrungsſaft, Blut, thieriſcher Saame, ein Embryo, ein Menſch, ein Leichnam, dann wieder Erde, Stein oder andere Maſſe; aus Sand und Waſſer werden Fröſche. Hier erkennen wir alſo etwas, welches, obwohl es ſich in alle dieſe Dinge verwandelt, doch an ſich immer Ein und daſſelbe bleibt. Dieſe Materie kann weder Körper ſeyn, denn die ſind geformt: noch zu dem gehören, was wir Eigenſchaften, Beſchaffenheiten, Qualitäten nennen; denn dieſe ſind veränderlich. Hiermit ſcheint nichts ewig, und des Namens eines Princips würdig zu ſeyn, als die Materie. Viele haben darum auch die Materie für das allein Reale, und alle Formen für zufällig gehalten. Dieſer Irrthum entſpringt daher, daß man nur eine Form der zweiten Gattung, und nicht jene nothwendige erſte und ewige Form erkennt, welche aller Formen Form und Quelle iſt. Ebenſo jene Materie iſt wegen ihrer Identität mit dem präformirenden Verſtande ſelbſt intelligibel, als die allgemeine Vorausſetzung aller Körperlichkeit. Weil ſie Alles iſt, iſt ſie nichts insbeſondere, weder Luft noch Waſſer u. ſ. f. (eben das abſtracte); ſie hat keine Dimenſionen, um ſie alle zu haben. Die Formen der Materie ſind die innere Macht der Materie ſelbſt; ſie iſt, als Intelligibles, ſelbſt die Totalität der Form.[1] Dieſes Syſtem des Bruno iſt ſo ganz objectiver Spinozismus; man ſieht, wie tief er eingedrungen iſt.

Bruno macht hier die Frage: „Aber dieſe erſte allgemeine Form und jene erſte allgemeine Materie, wie ſind ſie vereinigt,

[1] Jacobi: Werke, Bd. IV, Abth. 2, S. 19—23, 28—31; Tennemann, Bd. IX, S. 394—396, 398—399; Giordano Bruno, De la causa, principio et uno, Dial. III, p. 251—357; Dial. IV, p. 269—274.

unzertrennlich? verſchieden, — und doch Ein Weſen?" Er antwortet, indem er die Ariſtoteliſchen Formen von δύναμις und ἐνέργεια gebraucht: Die Materie iſt zu betrachten als Potenz; ſo fallen alle möglichen Weſen auf gewiſſe Weiſe unter ihren Begriff. Die Paſſivität der Materie muß rein und abſolut betrachtet werden. Nun iſt es unmöglich, einer Sache Daſeyn beizumeſſen, welcher die Kraft, da zu ſeyn, gebräche. Dieſes Letztere bezieht ſich aber ſo ausdrücklich auf den activen Modus, daß hieraus ſogleich erhellt, wie der eine ohne den anderen nicht ſeyn kann, ſondern beide ſich einander gegenſeitig vorausſetzen. Wenn alſo von jeher ein Vermögen, zu wirken, hervorzubringen, zu erſchaffen, da war: ſo mußte auch von jeher ein Vermögen, bewirkt, hervorgebracht und erſchaffen zu werden, da ſeyn. Die vollkommene Möglichkeit des Daſeyns der Dinge (die Materie) kann vor ihrem wirklichen Daſeyn nicht vorhergehen, und ebenſo wenig nach demſelben übrig bleiben. Das erſte und vollkommenſte Princip faßt alles Daſeyn in ſich, kann Alles ſeyn, und iſt Alles. Thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit ſind in ihm alſo Ein unzertrenntes und unzertrennliches Princip.[1] Dieſe Simultaneität der wirkenden Kraft und des Bewirktwerdens iſt eine ſehr wichtige Beſtimmung; die Materie iſt nichts ohne die Wirkſamkeit, die Form alſo das Vermögen und innere Leben der Materie. Wäre die Materie bloß die unbeſtimmte Möglichkeit, wie käme man zum Beſtimmten? Dieſe Einfachheit der Materie iſt ſelbſt nur Ein Moment der Form; indem man alſo die Materie der Form entreißen wollte, hat man ſie zugleich in Einer Beſtimmung der Form geſetzt, womit aber auch ſogleich das Andere geſetzt iſt.

So iſt dem Bruno das Abſolute beſtimmt: nicht ſo die anderen Dinge, welche ſeyn und auch nicht ſeyn, ſo oder anders

[1] Jacobi: Werke, Bd. IV, Abth. 2, S. 23—25; Tennemann, Bd. IX, S. 396; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. III, p. 260—261.

beſtimmt ſeyn können. An den *endlichen Dingen* und in den endlichen Verſtandesbeſtimmungen iſt ſo der Unterſchied von Form und Materie vorhanden. Der einzelne Menſch iſt in jedem Augenblicke, was er in dieſem Augenblick ſeyn kann, aber nicht Alles, was er überhaupt und der Subſtanz nach ſeyn kann. Die als unterſchieden erſcheinenden Dinge ſind nur Modificationen eines Einzigen, welches in ſeinem Daſeyn alles andere Daſeyn begreift. Das Univerſum, die unerzeugte Natur iſt aber Alles, was ſie ſeyn kann in der That und auf Einmal, weil ſie alle Materie nebſt der ewigen, unveränderlichen Form ihrer wechſelnden Geſtalten in ſich faßt. Aber in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren beſondern Theilen, Beſchaffenheiten, einzelnen Weſen, überhaupt ihrer Aeußerlichkeit, iſt ſie nicht mehr, was ſie iſt und ſeyn kann; ſondern ein ſolcher Theil iſt nur ein Schatten von dem Bilde des erſten Princips.[1] So ſchrieb Bruno auch ein Buch De umbris idearum.

γ. Dieß iſt die Grund-Idee Bruno's. Er ſagt nun: „Dieſe Einheit von Form und Materie in Allem zu erkennen, iſt das Beſtreben der Vernunft. Aber um zu dieſer Einheit durchzudringen, alle Geheimniſſe der Natur zu erforſchen, müſſen wir den entgegengeſetzten und widerſtreitenden äußerſten Enden der Dinge, dem *Maximum* und dem *Minimum*, nachforſchen." Eben in dieſen Extremen iſt es, daß ſie intelligibel ſind, und in dem Begriff ſich vereinigen; und dieſe Vereinigung iſt die unendliche Natur. „Aber den Punkt der Vereinigung zu finden, iſt nicht das Größte; ſondern aus Demſelben auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln, dieſes iſt das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt."[2] Dieß iſt ein großes Wort, die Entwickelung der Idee ſo zu erkennen, daß ſie eine Nothwendigkeit von Beſtimmungen

[1] Jacobi: Werke, Bd. IV, Abth. 2, S. 25—26; Tennemann, Bd. IX, S. 397; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. III, p. 261.

[2] Jacobi, a. a. O. S. 32, 45; Tennemann, a. a. O. S. 399, 403—404; Giordano Bruno, l. c. Dial. IV, p. 275; Dial. V, p. 291.

iſt; wir werden nachher ſehen, wie Bruno darauf gegangen, dieß zu thun. Er ſtellt das Ur-Princip, was anderswo die Form heißt, unter dem Begriff des Kleinſten vor, das zugleich das Größte iſt, Eins, das zugleich Alles; das Univerſum iſt dieſes Eins in Allem. Im Univerſum, ſagt er, iſt der Körper nicht vom Punkte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinſten unterſchieden. Es iſt lauter Mittelpunkt; oder ſein Mittelpunkt iſt überall, und in Allem. Die Alten drückten dieß ſo aus, indem ſie ſagten von dem Vater der Götter, daß er weſentlich in jedem Punkte des Weltalls ſeinen Sitz habe. Das Univerſum giebt den Dingen erſt wahre Wirklichkeit, iſt die Subſtanz aller Dinge, Monas, Atom, der allenthalben ausgegoſſene Geiſt, die ganze Eſſenz, die reine Form. [1]

b. Die zweite Thätigkeit des Bruno war nun die ſogenannte Lulliſche Kunſt, von ihrem erſten Erfinder, dem Scholaſtiker Raimund Lullus, ſo genannt (ſ. oben, S. 175—177), die Bruno aufgefaßt und weiter vervollkommnet hat; er nannte ſie auch ſeine **ars combinatoria**. Dieſe Kunſt iſt von einer Seite dem ähnlich, was wir bei Ariſtoteles als Topik ſahen (Th. II, S. 363—364), indem Beide eine Menge von Oertern und Beſtimmungen angeben, die man als eine Tafel mit ihren Eintheilungen in der Vorſtellung befeſtigte, um dieſe Seiten bei allem Vorkommenden anzuwenden. Die Topik des Ariſtoteles that dieß aber, um einen

[1] Jordanus Brunus: De Minimo, p. 10, 16—18; Jacobi: Werke, Bd. IV, Abth. 2, S. 34—39; Tennemann, Bd. IX, S. 400—402; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. V, p. 281—284. — Ueber dieſen Gegenſatz des Minimum und Maximum hat Bruno mehrere eigene Werke geſchrieben: z. B. De triplici Minimo et Mensura, libri V, Francofurti apud Wechelium et Fischer. 1591, 8; der Text ſind Hexameter mit Noten und Scholien, bei Buhle iſt der Titel De Minimo libri V. Eine andere Schrift führt den Titel: De Monade, Numero et figura liber; Item De Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili: seu de Universo et Mundis libri VIII, Francof. 1591, 8.

Gegenſtand von verſchiedenen Seiten aufzufaſſen und zu beſtimmen, während Bruno mehr zum Behuf der Erleichterung des Gedächtniſſes arbeitete. Er verband alſo eigentlich die Lulliſche Kunſt mit der Kunſt der Mnemonik bei den Alten, von der auch in neuern Zeiten wieder die Rede geweſen iſt und ſchon beim Auctor ad Herennium (Libr. III, c. 17 sqq) eine nähere Ausführung gefunden wird. Man macht ſich z. B. eine beſtimmte Menge von unterſchiedenen, nach Belieben zu wählenden Fächern in der Einbildungskraft feſt, etwa zwölf, zu drei untereinander gereiht, und mit gewiſſen Wörtern, wie Aaron, Abimelech, Achilles, Berg, Baum, Baruch u. ſ. f. bezeichnet, worein man das auswendig zu Lernende gleichſam einſtellte und es zu einer Reihe von Bildern machte, um es beim Herſagen nicht, wie wir es gewohnt ſind, aus dem Gedächtniſſe oder dem Kopfe ohne Vorſtellung herauszuſprechen, ſondern gleichſam von einer Tafel nur abzuleſen. Die Schwierigkeit liegt nur darin, irgend einen Witz, eine Verbindung zu machen zwiſchen dem Inhalt, den ich habe, und dem Bilde; das giebt die heilloſeſten Combinationen, und iſt ſo eine ſchlechte Kunſt. Bruno iſt auch bald davon zurückgekommen, indem die Sache des Gedächtniſſes Sache der Einbildungskraft wurde; was doch eine Herabſetzung iſt. Indem dann aber bei Bruno das Tableau nicht nur ein Gemälde von äußerlichen Bildern iſt, ſondern ein Syſtem von allgemeinen Gedankenbeſtimmungen, ſo hat Bruno dieſer Kunſt allerdings eine tiefere innere Bedeutung gegeben. [1]

[1] Bruno hat auch viele ſolcher topiſch-mnemoniſchen Schriften verfaßt, von denen die älteſten folgende ſind: Philotheus Jordanus Brunus Nolanus De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Paris. ap. Aeg. Gorbinum, 1582. 12. — J. Brunus Nol. De Umbris idearum, implicantibus Artem quaerendi etc. Paris. ap. eund. 1582. 8. Der zweite Theil hat den Titel: Ars memoriae. — Ph. Jord. Bruni Explicatio XXX sigillorum etc. Quibus adjectus est Sigillus sigillorum etc. Aus der Dedication erhellt, daß es Bruno in England herausgab, alſo zwiſchen 1582 und 1585. — Jordanus Brunus De Lampade

α. Bruno geht zu dieſer Kunſt über von den allgemeinen Ideen, die gegeben ſind. Weil nämlich Ein Leben, Ein Verſtand Alles iſt: ſo hat Bruno die dunkle Ahnung gehabt, dieſen allgemeinen Verſtand in der Totalität ſeiner Beſtimmungen aufzufaſſen, und Alles darunter zu ſubſumiren; — eine logiſche Philoſophie darin aufzuſtellen, und ſie anwendbar auf Alles zu machen.[1] Er ſagt: Der Gegenſtand der Betrachtung in ihr iſt das Univerſum, ſofern es unter das Verhältniß des Wahren, Erkennbaren und Vernünftigen tritt. Er unterſcheidet, wie Spinoza, das intelligible Ding der Vernunft und das wirkliche: Wie die Metaphyſik das allgemeine Ding, das ſich in Subſtanz und Accidenz theilt, zum Gegenſtande hat, ſo iſt die Hauptſache, daß es eine einzige und allgemeinere Kunſt giebt, die das Ding der Vernunft mit dem wirklichen Dinge ſo verknüpfe und umfaſſe und beide als übereinſtimmend mit einander anerkenne, daß dadurch die Menge, ſie ſey, welcher Art ſie wolle, zur einfachen Einheit zurückgeführt werde.[2]

β. Das Princip hierbei iſt dem Bruno der Verſtand überhaupt: Einmal der außer ſich thätige Verſtand, der die ſinnliche Welt zum Daſeyn entfaltet. Er verhält ſich zur Erleuchtung des Geiſtes, wie die Sonne zum Auge: bezieht ſich alſo auf eine ſcheinende Menge, erleuchtet ſie, nicht ſich ſelbſt. Das Andere iſt

combinatoria Lulliana, Vitebergae 1587. 8. — Ebendaſelbſt ſchrieb er: De Progressu et lampade venatoria Logicorum, Anno 1587, dem Kanzler der Univerſität Wittenberg dedicirt. — Jordanus Brunus De Specierum scrutinio et lampade combinatoria Raym. Lullii, Pragae, exc. Georg. Nigrinus 1588. 8; auch abgedruckt in Raymundi Lullii operibus. — Auch De imaginum, signorum et idearum compositione Libri III, Francofurti ap. Jo Wechel. et Petr. Fischer. 1591. 8.

[1] Buhle: Geſchichte der neuern Philoſ. Bd. II, Abth. 2, S. 715 (717); Jordanus Brunus: De compendiosa architectura et complemento artis Lullii (Jordani Bruni Nolani scripta, quae latine confecit, omnia, ed. A. Fr. Gfrörer, Stuttgard. 1835, Fasc. II), c. 1, p. 238.

[2] Buhle, a. a. O. S. 717—718 (719, a—718, b); Jord. Brunus, l. l. c. 5, p. 239.

der thätige Verſtand an ſich ſelbſt, der ſich zu den denkbaren Arten verhält, wie das Auge zu den ſichtbaren Dingen. [1] Die unendliche Form, der thätige, der Materie inwohnende Verſtand, iſt das Erſte, die Grundlage, die ſich entwickelt; ſo geht es zum Theil, wie bei den Neuplatonikern fort. Es iſt nun dem Bruno weſentlich darum zu thun, die Organiſirungen dieſes thätigen Verſtandes aufzufaſſen und nachzuweiſen.

γ. Näher iſt dieſes auf folgende Weiſe dargeſtellt: Der reinen Wahrheit ſelbſt, dem abſoluten Lichte, nähert ſich der Menſch nur; ſein Seyn iſt nicht das abſolute Seyn ſelbſt, das nur das Eine und Erſte iſt. Er ruht nur unter dem Schatten der Idee, deren Reinheit das Licht iſt, die aber zugleich Theil an der Finſterniß hat. Das Licht der Subſtanz emanirt aus dieſem reinen Urlichte, das Licht der Accidenz aus dem Lichte der Subſtanz. Dieſe war auch bei Proklus (ſ. oben, S. 75) das Dritte im Erſten. Dieſes abſolute Princip in ſeiner Einheit iſt dem Bruno die erſte Materie, und den erſten Act dieſes Princips nennt er das Urlicht (actus primus lucis): Die vielen Subſtanzen aber und Accidenzen können nicht das volle Licht aufnehmen, ſie ſind alſo nur im Schatten des Lichts enthalten; ebenſo ſind die Ideen davon Schatten. [2] Die Entwickelung der Natur geht fort von Moment zu Moment; die erſchaffenen Dinge ſind nur ein Schatten des erſten Princips, nicht mehr dieſes ſelbſt.

δ. Bruno fährt fort: Von dieſem Überweſentlichen (superessentiale) — ein Ausdruck, der auch bei Proklus (ſ. oben, S. 69) vorkommt — geſchieht der Fortgang zu den Eſſenzen, von den Eſſenzen zu dem, was iſt, von dem, was iſt, zu ihren Spuren, Bildern und Schatten, und zwar in doppelter Richtung: zum Theil gegen die Materie, um in ihrem Schooße erzeugt zu werden

[1] Buhle: Geſch. d. neuern Phil. Bd. II, Abth. 2, S. 717 (719, a); Jord. Brun. De compend. architect. c. 2—3, p. 238—239.

[2] Buhle: Geſch. d. neuern Philoſ. Bd. II, Abth. 2, S. 723—724; Jordani Bruni De Umbris idearum (Jord. Bruni Nolani scripta, ed. A. Fr. Gfrörer, Fasc. II): Triginta intentiones umbrarum, Intentio, I—IV, p. 300—302.

(dieſe Schatten ſind dann auf natürliche Weiſe vorhanden); zum Theil gegen die Empfindung und Vernunft, um durch ihr Vermögen erkannt zu werden. Die Dinge entfernen ſich von dem Urlicht zur Finſterniß. Da aber alle Dinge im Univerſum genau zuſammenhangen, das Untere mit dem Mittlern, und dieſes mit dem Obern, das Zuſammengeſetzte mit dem Einfachen, das Einfache mit dem Einfachern, das Materielle mit dem Geiſtigen, damit Ein Univerſum, Eine Ordnung und Regierung deſſelben, Ein Princip und Zweck, Ein Erſtes und Letztes ſey: ſo kann nach dem Tone der Leier des allgemeinen Apollo (ein Ausdruck, den wir Th. I, S. 307 bei Heraklit ſahen) das Untere ſtufenweiſe zum Obern zurückgeführt werden, wie das Feuer in Luft, Luft in Waſſer, Waſſer ſich in Erde verdichtet und umgekehrt; ſo daß Aller Ein Weſen iſt. Jener Fortgang herab iſt derſelbe, als dieſer Rückgang, und iſt ein Kreis. Die Natur innerhalb ihrer Grenzen kann Alles aus Allem hervorbringen, und ſo der Verſtand auch Alles aus Allem erkennen.[1]

ε. Die Einheit der Entgegengeſetzten wird näher ſo erörtert: Die Verſchiedenheit der Schatten iſt kein wahrer Widerſtreit. In demſelben Begriffe werden die Entgegengeſetzten, das Schöne und Häßliche, das Schickliche und Unſchickliche, das Vollkommene und Unvollkommene, das Gute und Böſe erkannt. Unvollkommenes, Böſes, Häßliches beruhen nicht auf beſondern eigenen Ideen; ſie werden in einem andern Begriffe erkannt, nicht in einem ihnen eigenthümlichen, der nichts iſt. Denn dieß Eigenthümliche iſt das Nichtſeyende im Seyenden, der Defect im Effect. Der erſte Verſtand iſt das Urlicht; er ſtrömt ſein Licht aus dem Innerſten zu dem Aeußerſten, und zieht es vom Aeußerſten wieder an ſich. Jedes Weſen kann nach ſeiner Fähigkeit etwas von dieſem Lichte auffaſſen.[2]

[1] Buhle: Geſch. d. neuern Philoſ. Bd. II, Abth. 2, S. 724—726: Jordanus Brunus: De Umbris idearum, Intentio V—IX, p. 302—305.

[2] Buhle, a. a. O. S. 727, 731; Jordanus Brunus, l. l. Intentio XXI, p. 310; De triginta idearum conceptibus: Conceptus X, p. 319.

ζ. Das Wirkliche an den Dingen iſt eben jenes Intelligible, nicht das Sinnliche, Empfundene, oder das Individuelle; was ſonſt wirklich genannt wird, das Sinnliche, iſt das Nichtſeyn. Was unter der Sonne geſchieht, was die Region der Materie bewohnt, fällt unter den Begriff der Eitelkeit (Endlichkeit). Von den Ideen ſuche das Feſte der Vorſtellungen, wenn Du verſtändig biſt. Dieß reine Licht der Dinge iſt eben ihre Erkennbarkeit, die vom erſten Verſtande ausgeht, und nach ihm gerichtet iſt; das Nichtſeyende wird nicht erkannt. Was hier Contraſt und Verſchiedenheit iſt, iſt im Urverſtande Harmonie und Einheit. Verſuche alſo, ob Du die empfangenen Bilder identificiren, übereinſtimmend machen und einen könneſt: ſo wirſt Du Deinen Geiſt nicht ermüden, Dein Denken nicht trüben, und das Gedächtniß nicht verwirren. Durch die Idee, welche im Verſtande iſt, wird etwas beſſer begriffen, als durch die Form des Naturdings an ſich ſelbſt, weil die letztere materieller iſt: aber am höchſten durch die Idee vom Gegenſtande, wie ſie im göttlichen Verſtand iſt.[1] Die Unterſchiede, die hier gegeben ſind, ſind alſo keine; ſondern Alles iſt Harmonie. Dieß zu entwickeln, hat Bruno alſo verſucht; und die Beſtimmungen, als natürliche in jenem göttlichen Verſtande, entſprechen dann denen, die im ſubjectiven Verſtande erſcheinen. Bruno's Kunſt beſteht nun aber darin, das allgemeine Schema der Form zu beſtimmen, welches Alles unter ſich begreift, und zu zeigen, wie ſeine Momente ſich in den verſchiedenen Sphären des Daſeyns ausdrücken.

η. Das Hauptbemühen des Bruno war hiernach, das All und Eine nach der Lulliſchen Kunſt als ein Syſtem von Klaſſen geordneter Beſtimmungen darzuſtellen. Da giebt er nun in Proklus Manier die drei Sphären an: Erſtens die Urform (ὑπερουσία), als Urheber aller Formen; zweitens die phyſiſche

[1] Buhle: Geſch. d. neuern Philoſ. Bd. II, Abth. 2, S. 730—734; **Jordani Bruni De Umbris idearum: De triginta idearum conceptibus, Conceptus VII, X, XIII, XXVI, p. 318—320, 323—324.**

Welt, welche die Spuren der Ideen der Oberfläche der Materie aufdrückt, und das Urbild in zahlloſen entgegenſtehenden Spiegeln vervielfältigt; drittens die Form der vernünftigen Welt, welche die Schatten der Ideen für die Sinne numeriſch individualiſirt, in das Eins bringt, und für den Verſtand zu allgemeinen Begriffen erhebt. Die Momente der Urform ſelbſt heißen Seyn, Güte (Natur oder Leben) und Einheit. (Auch dieß haben wir ungefähr bei Proklus S. 74 geſehen.) In der metaphyſiſchen Welt iſt ſie Ding, Gutes, Princip der Mehrheit (ante multa); in der phyſiſchen Welt offenbart ſie ſich in Dingen, Gütern, Individuen; in der vernünftigen Welt des Erkennens entſpringt ſie aus Dingen, Gütern und Individuen.[1] Die Einheit iſt das Zurückführende; und Bruno, indem er die natürliche und die metaphyſiſche Welt unterſcheidet, ſucht das Syſtem jener Beſtimmungen aufzuſtellen, um zugleich zu zeigen, wie dieß auf natürliche Weiſe erſcheint, was auf andere Weiſe als Gedachtes iſt.

Indem nun Bruno dieſen Zuſammenhang näher zu faſſen ſuchte, betrachtet er das Denken als eine ſubjective Kunſt und Thätigkeit der Seele, im Innern nach ſeiner Vorſtellung gleichſam durch innere Schrift darzuſtellen, was die Natur äußerlich gleichſam durch äußere Schrift darſtellt. Das Denken, ſagt er, iſt die Fähigkeit, ſowohl dieſe äußere Schrift der Natur in ſich aufzunehmen, als die innere Schrift in der äußern abzubilden und zu verwirklichen. Dieſe Kunſt des innern Denkens und äußern Organiſirens nach demſelben und umgekehrt, wie ſie die menſchliche Seele hat, ſetzt Bruno in die innigſte Verbindung mit der Kunſt der Natur des Univerſums, mit der Wirkſamkeit des abſoluten Welt-Princips überhaupt, wodurch Alles geformt und gebildet wird: Es iſt Eine Form, die ſich entwickelt; es iſt daſſelbe Welt-Princip, das in den Metallen, Pflanzen, Thieren bildet, und das in dem Menſchen denkt und außer ſich organiſirt, nur daß es ſich

[1] Buhle: Geſch. d. neuern Philoſ. Bd. II, Abth. 2, S. 745; Jordani Bruni Explicatio triginta sigillorum: Sigillus Sigillorum, P. II, §. 11.

in ſeinen Wirkungen auf eine unendlich verſchiedene Weiſe in der ganzen Welt ausdrückt. Im Innern und Aeußern iſt mithin eine und dieſelbe Entwickelung eines und deſſelben Principes.[1]

Dieſe verſchiedenen Schriftarten der Seele, durch welche ſich auch das organiſirende Welt-Princip offenbart, hat Bruno in ſeiner Ars Lulliana beſtimmen und ſyſtematiſiren wollen; und er nimmt darin zwölf Grundſchriftarten, Gattungen der Naturformen an, von denen er ausgeht: „Species, Formae, Simulacra, Imagines, Spectra, Exemplaria, Indicia, Signa, Notae, Characteres et Sigilli. Einige Schriftarten beziehen ſich auf den äußeren Sinn, wie die äußeren Formen, Bilder und Ideale (extrinseca forma, imago, exemplar), welche die Malerei und andere bildende Künſte, indem ſie die Mutter Natur nachahmen, darſtellen. Einige beziehen ſich auf den inneren Sinn, wo ſie — in Anſehung des Maaßes, der Dauer, der Zahl — vergrößert, in der Zeit ausgedehnt und vervielfältigt werden; dergleichen ſind die Erzeugniſſe der Phantaſie. Einige beziehen ſich auf einen gemeinſchaftlichen Punkt der Gleichheit mehrerer Dinge; einige weichen von der objectiven Beſchaffenheit der Dinge ſo ab, daß ſie ganz erträumt ſind. Einige endlich ſcheinen der Kunſt eigenthümlich zu ſeyn, wie die signa, notae, characteres et sigilli; — durch welche die Kunſt ſo viel vermag, daß ſie unabhängig von der Natur, über die Natur hinaus, und, wenn es die Sache mit ſich bringt, ſogar gegen die Natur handeln zu können ſcheint.“[2]

So weit geht im Ganzen Alles gut; es iſt die Ausführung deſſelben Schema's in allen Polen. Alle Hochachtung verdient dieſer Verſuch, das logiſche Syſtem des innern Künſtlers, des producirenden Gedankens, ſo darzuſtellen, daß ihm die Geſtaltungen der äußern Natur entſprechen. Die Beſtimmungen des Den-

[1] Buhle: Geſch. d. neuern Philoſ. Band II, Abth. 2, S. 734; cf. Jordan. Brun. De Umbris idearum: Ars Memoriae, I—XI, p. 326—330.

[2] Buhle: Geſch. d. neuern Philoſ. Band II, Abth. 2, S. 734—735; Jordan. Brun. De Umbris idearum: Ars Memoriae, XII, p. 330—331.

kens werden aber zugleich, bei der ſonſt großen Weiſe des Bruno, dennoch hier oberflächlich, zu todten Typen, wie in neuern Zeiten die Schemata der Natur-Philoſophie, indem er die Momente und Gegenſätze des Schema's nur aufzählt, wie die Naturphiloſophen an jeder Sphäre ſelbſt, als einer abſolut betrachteten, die Dreiheit entwickelten. Das Weitere oder die beſtimmteren Momente ſind dann eben von Bruno nur zuſammengeleſen; es geht in Verwirrung über, wenn er dieſelben durch Figuren und Klaſſificationen darzuſtellen ſucht. Die zwölf zum Grunde gelegten Formen ſind weder abgeleitet und in Ein ganzes Syſtem zuſammengeeint, noch iſt die fernere Vervielfältigung abgeleitet. Darüber hat er mehrere Schriften geſchrieben (De sigillis), und in verſchiedenen Schriften ſcheint auch dieſe Darſtellung verſchieden; das Erſcheinen der Dinge ſind Buchſtaben, Zeichen, die dann einem Denken entſprechen. Die Idee iſt im Allgemeinen zu loben, gegen die Ariſtoteliſche und ſcholaſtiſche Zerſtreuung, wonach jede Beſtimmtheit überhaupt nur fixirt wurde. Aber die Ausführung iſt Theils an die Pythagoreiſchen Zahlen angeknüpft, ſomit kunterbunt und willkührlich: Theils finden ſich metaphoriſche, allegoriſche Zuſammenſtellungen und Paarungen, wo man ihm gar nicht folgen kann; es läuft hier Alles, in dieſem Verſuche zu ordnen, auf's Unordentlichſte durcheinander.

Es iſt ein großer Anfang, die Einheit zu denken; und das Andere iſt dieſer Verſuch, das Univerſum in ſeiner Entwickelung, im Syſtem ſeiner Beſtimmungen aufzufaſſen, und zu zeigen, wie das Aeußerliche ein Zeichen iſt von Ideen. Dieß ſind die beiden Seiten, die von Bruno aufzufaſſen waren.

4. Vanini.

Ich erwähne noch Julius Cäſar Vanini, als hierher gehörig; ſein eigentlicher Vorname war Lucilius. Er hat viele Aehnlichkeit mit Bruno, und iſt ebenſo ein Märtyrer der Philoſophie

geworden, da er gleichfalls das Schickſal hatte, auf dem Scheiterhaufen verbrannt zu werden. Er wurde 1586 zu Taurozano im Neapolitaniſchen geboren. Er iſt überall herumgeſchweift, in Genf, Lyon, wo er ſich durch Flucht nach England vor der Inquiſition rettete. Nach zwei Jahren kehrte er nach Italien zurück. In Genua lehrte er die Natur-Philoſophie nach Averroes, vertrug ſich nicht, trieb ſich in mancherlei Abentheuern, Disputationen über Philoſophie und Theologie herum. Er wurde immer verdächtiger, flüchtete von Paris, wurde wegen Gottloſigkeit, nicht Ketzerei, vor Gericht gefordert. Franconus, ſein Ankläger, beſchwor, daß Vanini gotteslaſterliche Dinge geredet. Vanini betheuerte zwar, der katholiſchen Kirche, dem Glauben an die Dreieinigkeit treu geblieben zu ſeyn; und als Antwort auf die Beſchuldigung des Atheismus, nahm er vor ſeinen Richtern einen Strohhalm vom Boden auf: und ſagte, daß ſchon dieſer Halm ihn vom Daſeyn Gottes überzeugen würde. Aber es half nichts; er wurde 1619 zu Touloſe in Frankreich zum Scheiterhaufen verurtheilt, vor Vollziehung des Urtheils ihm aber erſt durch den Henker die Zunge ausgeriſſen. Indeſſen iſt ſein Proceß nicht klar; derſelbe iſt mehr aus perſönlicher Feindſchaft, aus Verfolgungswuth der Geiſtlichen in Toulouſe hervorgegangen.[1]

Vanini war vorzüglich durch Cardanus' Originalität erregt worden. In ihm ſehen wir eine Wendung des Vernünftigen, des Philoſophirens gegen die Theologie, während die ſcholaſtiſche Philoſophie der Theologie gemäß war, und dieſe dadurch beſtätigt werden ſollte. In der katholiſchen Kirche hat ſich die Kunſt aufgethan, aber das freie Denken hat ſich davon geſchieden und iſt ihr fremd geblieben. In Bruno und Vanini hat ſie ſich dagegen gerächt; ſie hat ſich von der Wiſſenſchaft losgeſagt, und ſich ihr feindlich gegenübergeſtellt.

Vanini's Philoſophiren geht nicht weit, er bewundert

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 671—677; Buhle: Geſch. d. neuern Phil. Bd. II, Abth. 2, S. 866—869.

die Lebendigkeit der Natur; ſeine Raiſonnements waren eben nicht tief, ſondern mehr leichte Einfälle. Er wählte immer die Form des Dialogs; und es wird nicht ſichtbar, welche Behauptung die ſeinige iſt. Er ſchrieb Commentarien zu phyſiſchen Schriften des Ariſtoteles. Wir haben von Vanini noch zwei Werke, die ſehr ſelten ſind. Das eine Buch heißt: Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos. Auctore Julio Caesare Vanino, Lugd. 1615; worin er alle dieſe Philoſophien, ihre Gründe mit vieler Beredſamkeit vorträgt: die Art aber, wie er ſie widerlegt, fällt ſchwach genug aus. Das zweite Werk heißt: „Von den wunderbaren Geheimniſſen der Königin und Göttin der Sterblichen, der Natur“ (De admirandis Naturae, reginae Deaeque mortalium arcanis libr. IV, Lutetiae 1616); „mit Genehmigung der Sorbonne“ gedruckt, die anfangs nichts darin angetroffen, „was der katholiſchen apoſtoliſchen und Römiſchen Religion entgegen wäre und widerſpräche.“ Es ſind wiſſenſchaftliche Unterſuchungen über einzelne phyſicaliſche und naturhiſtoriſche Materien, auch in dialogiſcher Form, doch ohne daß beſtimmt angegeben iſt, in welcher Perſon Vanini ſeine Meinungen darlegt. Man findet zwar Verſicherungen: Er würde dieſe oder jene Lehre glauben, wenn er nicht im Chriſtenthume unterrichtet wäre. Die Tendenz war aber Naturalismus; Vanini zeigte, daß die Natur die Gottheit ſey, alle Dinge mechaniſch entſtänden. Er erklärte alſo das ganze Univerſum in ſeinem Zuſammenhange nur aus wirkenden, nicht aus Endurſachen; aber es iſt dieß ſo gehalten, daß der Verfaſſer ſich nicht entſcheidet.[1]

So ſetzte Vanini, wie dieß z. B. ſchon früher bei Pomponatius (ſ. oben S. 193) und Andern, der Fall war, die Vernunft dem

[1] Buhle: Lehrbuch d. Geſch. d. Phil. Th. VI, Abth. 1, S. 410—415; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 677—680; Buhle: Geſch. d. neuern Phil. Bd. II, Abth. 2, S. 870—878.

Glauben und der Kirchenlehre entgegen. Doch indem ſie dieſe oder jene Dogmata, die dem chriſtlichen Glauben gerade widerſprechen, durch die Vernunft bewieſen, ſo erklärten ſie dabei — wie nachher unter den Reformirten Bayle dieſe Wendung immer gebraucht —, daß ſie ihre Ueberzeugung der Kirche unterwerfen; oder ſie brachten alle Gründe und Einfälle gegen die theologiſchen Dogmen vor, als ſo viele unauflösliche Schwierigkeiten und Widerlegungen durch die Vernunft, die ſie dann doch ebenfalls dem Glauben unterwarfen. Bayle ſagt ſo z. B. im kritiſchen Dictionnaire, wo er viele philoſophiſche Vorſtellungen berührt, unter dem Artikel Manichäer: die Behauptung, daß es zwei Principien gebe, könne nicht widerlegt werden; man müſſe ſie aber der Kirche unterwerfen. Unter dieſer Wendung brachte man alles Mögliche gegen die Kirche vor. So macht Vanini Einwürfe gegen die Verſöhnung, bringt Raiſonnements dafür an, daß die Natur Gott ſey. Weil man nun überzeugt war, daß die Vernunft den chriſtlichen Dogmen nicht entgegen ſeyn könne, und weil man an der Ehrlichkeit einer ſolchen Unterwerfung zweifelte, das aufzugeben, wovon man ſich durch die Vernunft überzeugt hat: mußte Galilei, weil er das Syſtem des Copernikus vertheidigt, auf den Knieen abbitten, und Vanini wurde verbrannt. Beide hatten ſo vergebens auch die dialogiſche Form für ihre Schriften gewählt.

Allerdings bewies Vanini (De naturae arcanis, p. 420) durch die eine Perſon in den Dialogen ſelbſt „aus dem Text der Bibel, daß der Teufel mächtiger iſt als Gott,“ Gott alſo nicht die Welt regiere. Solche Gründe ſind z. B.: Gegen den Willen Gottes haben Adam und Eva geſündigt, und ſo das ganze Menſchengeſchlecht zur Sünde (ad interitum) gebracht; auch Chriſtus ſey durch die Macht der Finſterniß gekreuzigt. Ueberdieß wolle ja Gott, daß alle Menſchen ſelig würden. Aber der Katholiken ſeyen ſehr wenige gegen die übrige Welt, die Juden ſeyen oft abgefallen; die katholiſche Religion erſtrecke ſich nur auf Spanien,

Frankreich, Italien, Polen und einen Theil von Deutſchland. Wenn man hiervon nun noch die Atheiſten, Blasphemiſten, Ketzer, Hurer, Ehebrecher u. ſ. f. abziehe, ſo würden noch weniger übrig bleiben. Mithin ſey der Teufel mächtiger als Gott. Dieß ſeyen Gründe der Vernunft, ſie ſeyen nicht zu widerlegen; aber er unterwerfe ſich dem Glauben. Merkwürdig iſt, daß man ihm dieß nicht geglaubt hat; der Grund liegt darin, daß es ihm mit der Widerlegung deſſen, was er Vernünftiges vorgebracht, nicht Ernſt ſeyn könne. Daß die Widerlegung nur ſchwach, ſubjectiv geweſen, berechtigt noch nicht zum Zweifel an Vanini's Aufrichtigkeit; denn ſchlechte Gründe können für's Subject überzeugend ſeyn, gerade wie es bei objectiven ſein Recht behält. Dem Verfahren gegen Vanini liegt alſo zum Grunde, daß, wenn ein Menſch durch ſeine Vernunft ſo etwas eingeſehen hat, was ihr unwiderleglich ſcheint, er nicht anders als dieſen Beſtimmungen anhängen, — ein Entgegengeſetztes nicht glauben kann; man glaubt nicht, daß der Glauben in ihm ſtärker ſey, als dieſe Einſicht.

Die Kirche verfiel dabei noch in den ſonderbaren Gegenſatz, daß ſie Vanini darum verdammte, weil er ihre Lehren nicht der Vernunft gemäß gefunden, aber ihnen doch ſich unterwarf: daß ſie es alſo zu fordern ſchien und mit Scheiterhaufen bekräftigte, nicht daß ihre Lehren über die Vernunft erhaben, ſondern ihr gemäß ſeyen. Dieſe Reizbarkeit der Kirche iſt inconſequent, und verwickelte ſie in Widerſprüche. Denn früher zwar gab ſie zu, daß die Vernunft das Geoffenbarte nicht erfaßen könne, und es alſo gleichgültig ſey, die Einwendungen derſelben aus ihr ſelbſt zu widerlegen und aufzulöſen. Indem ſie aber nunmehr nicht zuließ, daß der Widerſpruch des Glaubens und der Vernunft als Ernſt genommen werde, ſondern Vanini deßhalb als Atheiſten verbrannte: ſo liegt darin implicite, daß die Lehre der Kirche der Vernunft nicht widerſtreiten könne, indem man doch die Vernunft der Kirche unterwerfen ſolle.

Es entzündet ſich hier der Streit zwiſchen ſogenannter Offenbarung und Vernunft, in welchem dieſe für ſich auftritt, jene von ihr geſchieden wird, da vorher Beides eins, oder das Licht des Menſchen das Licht Gottes war, der Menſch nicht ein eigenes Licht hatte, ſondern ſein Licht als das Göttliche galt. Die Scholaſtiker hatten gar kein eigenes Wiſſen von eigenem Inhalt, ſondern den Inhalt der Religion; der Philoſophie blieb das rein Formelle. Aber jetzt kam ſie zu eigenem Inhalte, der dem Inhalte der Religion entgegen war; oder die Vernunft fühlte wenigſtens, eigenen Inhalt zu haben, oder die Form der Vernünftigkeit jenem unmittelbaren Inhalte entgegenzuſtellen.

Dieſer Gegenſatz hat früher einen anderen Sinn gehabt, als heutiges Tags; der ältere Sinn iſt dieſer, daß der Glaube die Lehre des Chriſtenthums iſt, die als Wahrheit gegeben iſt, und bei der als Wahrheit der Menſch zu bleiben habe. Das iſt ſo hier Glaube an dieſen Inhalt; und dem entgegen ſteht die Ueberzeugung durch Vernunft. Jetzt iſt dieſer Glaube aber innerhalb des denkenden Bewußtſeyns ſelbſt verlegt; er iſt ein Verhalten des Selbſtbewußtſeyns ſelbſt zu den Thatſachen, die es in ſich ſelbſt findet, nicht zum objectiven Inhalt der Lehre. Was den älteren Gegenſatz betrifft, ſo muß man im objectiven Credo unterſcheiden: der Eine Theil deſſelben iſt die Lehre der Kirche als Dogma, die Lehre von der Natur Gottes, daß er dreieinig iſt; dazu gehört die Erſcheinung Gottes in der Welt, im Fleiſch, das Verhältniß des Menſchen zu dieſer göttlichen Natur, ſeine Seligkeit und Göttlichkeit. Das iſt der Theil der ewigen Wahrheiten, der von abſolutem Intereſſe für die Menſchen iſt; dieſer Theil iſt ſeinem Inhalte nach weſentlich ſpeculativ, und kann nur Gegenſtand für den ſpeculativen Begriff ſeyn. Der andere Theil, an den auch Glauben gefordert wird, bezieht ſich auf ſonſtige äußerliche Vorſtellungen, die an jenen Inhalt geknüpft werden; dazu gehört der ganze Umfang des Geſchichtlichen, ſowohl im alten und neuen Teſtamente, als in der Kirche. Es wird etwa ein Glaube auch an

alle dieſe Endlichkeit gefordert. Wenn Einer z. B. nicht an Geſpenſter glaubte, wurde er für einen Freigeiſt, einen Atheiſten gehalten: ebenſo wenn man nicht glaubte, Adam habe im Paradieſe vom Apfelbaum gegeſſen. Beide Theile werden auf Eine Stufe geſtellt; es gehört aber zum Verderben der Kirche und des Glaubens, daß für beide Glauben gefordert wird. An die äußerlichen Vorſtellungen haben ſich die vornehmlich gewendet, welche als Bekämpfer des Chriſtenthums und als Atheiſten, bis auf Voltaire herunter, verſchrieen worden ſind. Wenn ſolche äußerlichen Vorſtellungen feſtgehalten werden, ſo kann es nicht anders ſeyn, als daß Widerſprüche aufgezeigt werden.

5. Petrus Ramus.

Pierre de la Ramée wurde 1515 zu Vermandois geboren, wo ſein Vater als ein Tagelöhner lebte. Er begab ſich früh nach Paris, um ſeine Lernbegierde zu befriedigen: mußte es aber ein Paar Mal aus Mangel an Unterhalt wieder verlaſſen, bis er Famulus im Collège de Navarre wurde. Hier erhielt er Gelegenheit, ſeine Kenntniſſe zu erweitern, beſchäftigte ſich mit Ariſtoteliſcher Philoſophie und mit Mathematik, und zeichnete ſich durch eine außerordentliche oratoriſche und dialektiſche Fertigkeit im Disputiren aus. Er trat bei einer Disputation, zur Erlangung der Magiſterwürde, öffentlich mit einer Theſis auf, die viel Aufſehen machte: „Alles, was Ariſtoteles gelehrt hat, iſt nicht wahr;“ und die Disputation fiel zu ſeiner Ehre aus. Magiſter geworden, griff er die Ariſtoteliſche Logik und Dialektik ſo bitter und heftig an, daß die Regierung Notiz davon nahm. Er wurde nun beſchuldigt, durch ſeine anti-Ariſtoteliſchen Meinungen die Fundamente der Religion und Wiſſenſchaft zu untergraben; dieſe Beſchuldigung wurde als ein Criminal-Fall von Ramus' Feinden vor das Parlament von Paris gebracht. Da dieſes aber Miene machte, rechtlich zu verfahren, und dem Ramus günſtig ſchien: ſo wurde ihm das Erkenntniß wieder entzogen, und die Sache vor das Conſeil des

Königs gebracht. Dieſes entſchied, Ramus ſollte mit Goveanus, ſeinem Gegner, vor einer eigenen Commiſſion von fünf Richtern (zwei davon ſollte Goveanus, zwei Ramus, und der König den Präſidenten wählen) disputiren, und dieſe ein Gutachten an den König ſtellen. Die Aufmerkſamkeit des Publicum's war überaus geſpannt; der Streit wurde aber höchſt pedantiſch geführt. Am erſten Tage behauptete Ramus: Die Ariſtoteliſche Logik und Dialektik ſey unvollkommen und mangelhaft, weil das Organon nicht mit einer Definition anfange. Die Commiſſion entſchied: Ein Disput oder eine Diſſertation bedürfe zwar einer Definition, bei der Dialektik ſey es aber nicht nöthig. Am zweiten Tage warf Ramus der Ariſtoteliſchen Logik den Mangel der Eintheilung vor; dieſe ſey nöthig. Die Majorität der Richter, aus dem Commiſſar des Königs und den Zwei des Gegners Goveanus beſtehend, wollte nun die bisherige Unterſuchung annulliren und auf andere Weiſe zu Werke gehen, weil Ramus' Behauptungen ſie in Verlegenheit ſetzten. Dieſer appellirte an den König, der ihn jedoch abwies, und entſchied, daß der Ausſpruch der Richter als in letzter Inſtanz gelten ſollte. Ramus wurde daher verurtheilt; doch nahmen die zwei Anderen keinen Antheil, ſondern zogen ſich zurück. Das Urtheil wurde öffentlich in allen Straßen von Paris angeſchlagen, und an alle Akademien durch ganz Europa verſchickt. Theaterſtücke wurden auf Ramus mit großem Beifall der Ariſtoteliker aufgeführt. Ueberhaupt nahm das Publicum an dergleichen Streitigkeiten ein ſehr lebhaftes Intereſſe, wie es denn eine Menge Streitigkeiten dieſer Art über dergleichen Schulfragen gegeben hat. So hatten z. B. die Königlichen Profeſſoren an einem Collège mit den Theologen der Sorbonne einen Streit, ob man q*u*idam, q*u*isq*u*is, q*u*oniam, oder kidam, kiskis, koniam ausſprechen ſolle; und aus dieſem Streite entſtand ein Proceß vor dem Parlament, weil die Doctoren einem Geiſtlichen, der q*u*isq*u*is ausſprach, ſeine Pfründe genommen hatten. Auch ein anderer

hartnäckiger und hitziger Streit kam an die Obrigkeit, ob ego amat ebenſo richtig ſey, als ego amo, und mußte von derſelben unterdrückt werden. Zuletzt kam Ramus doch noch zu einem öffentlichen Lehramt, indem er Profeſſor in Paris wurde: mußte es aber, da er Hugenotte wurde, bei den innerlichen Unruhen mehrmals verlaſſen; einmal reiſte er auch in Deutſchland herum. Endlich in der Bartholomäus-Nacht fiel auch Ramus 1572, durch die Hand ſeiner Feinde ermordet; einer ſeiner Collegen und wüthendſten Feinde, Carpentarius, hatte Banditen dafür beſtellt, von denen er ſchrecklich mißhandelt aus dem obern Fenſter geſtürzt wurde.[1]

Ramus erweckte ein lebhaftes Intereſſe durch ſeine Angriffe insbeſondere auf die bisherige Ariſtoteliſche Dialektik, und trug zur Vereinfachuug des Formalismus der dialektiſchen Regeln ſehr viel bei: er iſt beſonders dadurch berühmt, daß er die ſcholaſtiſche Logik auf's Aeußerſte verfolgt, und im Gegenſatze die Ramiſche Logik aufgeſtellt hat; ein Gegenſatz, der ſo weit durchgedrungen iſt, daß ſelbſt in Deutſchland's Literatur-Geſchichte die Partheien der Ramiſten, Antiramiſten und Semiramiſten genannt werden. —

Noch viele andere merkwürdige Männer fallen in dieſe Zeit, die auch in der Geſchichte der Philoſophie anfgeführt zu werden pflegen, als Michael de Montaigne, Charron, Machiavelli u. ſ. f. Die popularen Schriften der beiden erſten enthalten anmuthige, feine, geiſtreiche Gedanken über das menſchliche Leben, die geſelligen Verhältniſſe, das Rechte, Gute. Das Bemühen ſolcher Männer wird inſofern der Philoſophie beigezählt, als ſie aus ihrem Bewußtſeyn, aus dem Kreiſe der menſchlichen Erfahrung, aus der Beobachtung, wie es in der Welt und im Herzen zugeht, geſchöpft haben. Es iſt eine Lebens-Philoſophie, worin ſie ſolche Erfahrungen

[1] Buhle: Geſch. d. neuern Philoſ., Bd. II, Abth. 2, S. 670—680; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 548—562.

aufgefaßt und mitgetheilt haben; ſie ſind ſo Theils unterhaltend, Theils lehrreich. Dem Principe nach, woraus ſie geſchöpft haben, ſind ſie ganz abgewichen von den Quellen und Methoden der bisherigen Weiſe des ſcholaſtiſchen Erkennens. Aber indem ſie nicht die höchſte Frage, die die Philoſophie intereſſirt, zum Gegenſtand ihrer Unterſuchungen machen, und nicht aus dem Gedanken raiſonniren: ſo gehören ſie nicht eigentlich der Geſchichte der Philoſophie an, ſondern der allgemeinen Bildung und dem geſunden Menſchenverſtande. Sie haben dazu beigetragen, daß der Menſch an dem Seinigen ein größeres Intereſſe gewonnen hat, daß er ein Zutrauen zu ſich erhalten hat; und dieß iſt ihr Hauptverdienſt. Der Menſch hat wieder in ſein Herz geſchaut, und es geltend gemacht: alsdann das Weſen des Verhältniſſes des Einzelnen zum abſoluten Weſen in ſein eigenes Herz und ſeinen Verſtand, in ſeinen Glauben zurückgeführt. Obzwar noch ein entzweites Herz, ſo iſt dieſe Entzweiung, dieß Sehnen eine Entzweiung ſeiner ſelbſt geworden; der Menſch fühlt dieſe Entzweiung in ihm ſelbſt, und damit ſeine Ruhe in ſich. Hier iſt nun aber ein Uebergang zu erwähnen, der uns angeht des allgemeinen Princips wegen, das darin höher und in ſeiner Berechtigung erkannt iſt.

C. Die Reformation.

Die Haupt-Revolution iſt in der Lutheriſchen Reformation eingetreten, als aus der unendlichen Entzweiung und der gräulichen Zucht, worin der hartnäckige Germaniſche Charakter geſtanden hatte und welche er hatte durchgehen müſſen, der Geiſt zum Bewußtſeyn der Verſöhnung ſeiner ſelbſt kam, und zwar in dieſer Geſtalt, daß ſie im Geiſte vollbracht werden müſſe. Aus dem Jenſeitigen wurde ſo der Menſch zur Präſenz des Geiſtes gerufen, als die Erde und ihre Körper, menſchliche Tugenden und Sittlichkeit, das eigene Herz und das eigene Gewiſſen anfingen, ihm Etwas zu gelten. Galt ſo in der Kirche die Ehe auch gar

nicht als etwas Unſittliches, ſo galten doch Entſagung und Eheloſigkeit höher, während jetzt die Ehe als ein Göttliches erſchien. Armuth galt für höher als Beſitz, und von Almoſen leben für höher als von ſeiner Hände Arbeit ſich redlich zu nähren; jetzt aber wird gewußt, daß nicht Armuth als Zweck das Sittlichere iſt, ſondern von ſeiner Arbeit zu leben, und deſſen, was man vor ſich bringt, froh zu werden. Blinder, die menſchliche Freiheit unterdrückender Gehorſam war das dritte Gelübde der Mönche, wogegen jetzt neben Ehe und Beſitz auch die Freiheit als göttlich gewußt wurde. Ebenſo kehrte von der Seite der Erkenntniß der Menſch in ſich zurück aus dem Jenſeits der Autorität; und die Vernunft wurde als das an und für ſich Allgemeine, und darin als das Göttliche erkannt. Erkannt wurde jetzt, daß im Geiſte des Menſchen das Religiöſe ſeine Stelle haben und der ganze Proceß der Heilsordnung durchgemacht werden muß: daß ſeine Heiligung ſeine eigene Sache iſt, und er dadurch in Verhältniß tritt zu ſeinem Gewiſſen und unmittelbar zu Gott, ohne jene Vermittelung der Prieſter, die die eigentliche Heilsordnung in ihren Händen haben. Zwar iſt auch noch eine Vermittelung durch Lehre, Einſicht, Beobachtung ſeiner ſelbſt und ſeiner Handlungen vorhanden; aber das iſt eine Vermittelung ohne Scheidewand, während dort eine eherne Scheidewand die Laien von der Kirche trennte. Der Geiſt Gottes iſt es alſo, der im Herzen des Menſchen wohnen, und dieß in ihm wirken muß.

Obgleich nun ſchon Wiklef, Huß, Arnold von Breſcia aus der ſcholaſtiſchen Philoſophie zum ähnlichen Ziele hervorgegangen waren: ſo haben ſie doch nicht den Charakter gehabt, anſpruchslos und ohne gelehrte ſcholaſtiſche Ueberzeugung, nur den Geiſt und das Gemüth nöthig gehabt zu haben. Erſt mit Luther begann die Freiheit des Geiſtes, im Kerne: und hatte dieſe Form, ſich im Kerne zu halten. Dieſer Beginn der Verſöhnung des Menſchen mit ſich ſelbſt, wodurch die Göttlichkeit in

ſeine Wirklichkeit eingeführt wird, iſt ſo nur erſt Princip. Die Explication dieſer Freiheit und das ſich denkende Erfaſſen derſelben iſt ein Folgendes geweſen, wie ja einſt die Ausbildung der chriſtlichen Lehre in der Kirche ſelbſt erſt ſpäter erfolgt iſt. Das eigene Denken und Wiſſen des Menſchen, ſo daß er ſich in ſeiner Thätigkeit befriedigt, Freude an ſeinen Werken hat, und ſeine Werke als etwas Erlaubtes und Berechtigtes betrachtet, — dieſes Gelten des Subjectiven hat jetzt einer höhern Bewährung und der höchſten Bewährung bedurft, um vollkommen legitimirt zu ſeyn, und ſogar zur abſoluten Pflicht zu werden; und um dieſe Bewährung erhalten zu können, hat es in ſeiner reinſten Geſtalt aufgefaßt werden müſſen. Die bloße Subjectivität des Menſchen, daß er einen Willen hat, und damit dieß oder jenes treibt, berechtigt noch nicht; denn ſonſt wäre der barbariſche Wille, der ſich nur mit ſubjectiven Zwecken erfüllt, die nicht vor der Vernunft Beſtand haben, berechtigt. Wenn ferner der Selbſtwille die Form der Allgemeinheit erhält, ſeine Zwecke der Vernünftigkeit angemeſſen ſind, und er als die Freiheit des Menſchen überhaupt, als geſetzliches Recht aufgefaßt wird, das dem Andern ebenſo zukommt, ſo liegt darin zwar nur das Erlaubtſeyn; aber es iſt ſchon viel, wenn der Zweck als erlaubt anerkannt wird und nicht als ein an und für ſich Sündiges. Kunſt, Induſtrie erhalten durch dieß Princip neue Thätigkeit, indem ſie nun auf gerechte Weiſe thätig ſind. Immer aber iſt das Princip der eigenen Geiſtigkeit und Selbſtſtändigkeit ſo zunächſt noch bloß auf beſondere Sphären der Gegenſtände, ſeinem Inhalte nach, beſchränkt. Erſt wenn dieß Princip in Beziehung auf den an und für ſich ſeyenden Gegenſtand, d. h. in Beziehung auf Gott gewußt und erkannt iſt, und damit in ſeiner vollkommenen Reinheit aufgefaßt wird, frei von Trieben, endlichen Zwecken, ſo erhält es dadurch ſeine höchſte Bewährung; und das iſt dann ſeine Heiligung durch die Religion.

Dieß iſt nun der Lutheriſche Glauben, demzufolge der Menſch in dem Verhältniß zu Gott ſteht, daß er darin ſelbſt als Dieſer Daſeyn haben müſſe: d. h. ſeine Frömmigkeit und die Hoffnung ſeiner Seligkeit und Alles dergleichen erfordere, daß ſein Herz, ſeine Subjectivität dabei ſey. Seine Empfindung, ſein Glauben, die innerſte Gewißheit ſeiner ſelbſt, ſchlechthin das Seinige iſt gefordert, und kann allein wahrhaft in Betracht kommen: der Menſch müſſe ſelbſt in ſeinem Herzen Buße thun und Reue empfinden, dieſes Herz vom heiligen Geiſt erfüllt ſeyn. So iſt hier das Princip der Subjectivität, der reinen Beziehung auf mich, die Freiheit, nicht nur anerkannt: ſondern es iſt ſchlechthin gefordert, daß es im Cultus der Religion nur darauf ankomme. Dieß iſt die höchſte Bewährung des Princips, daß daſſelbe nun vor Gott gelte, nur der Glaube und die Ueberwindung des eigenen Herzens nöthig ſeyen; damit iſt denn dieß Princip der chriſtlichen Freiheit erſt aufgeſtellt, und zum wahrhaften Bewußtſeyn gebracht worden. Es iſt damit ein Ort in das Innerſte des Menſchen geſetzt worden, in dem allein er bei ſich und bei Gott iſt; und bei Gott iſt er nur als er ſelbſt, im Gewiſſen ſoll er bei ſich zu Hauſe ſeyn. Dieß Hausrecht ſoll nicht durch Andere geſtört werden können; es ſoll Niemand ſich anmaßen, darin zu gelten. Alle Aeußerlichkeit in Beziehung auf mich iſt damit verbannt, ebenſo die Aeußerlichkeit der Hoſtie: nur im Genuß und Glauben ſtehe ich in Beziehung zu Gott. Der Unterſchied von Laien und Prieſter iſt damit aufgehoben, es giebt keine Laien mehr; denn jeder iſt für ſich angewieſen, in Rückſicht auf ſich in der Religion zu wiſſen, was ſie iſt. Die Zurechnungsfähigkeit iſt nicht zu entfernen; die guten Werke, ohne Wirklichkeit des Geiſtes in ſich, ſind nicht mehr, als das Herz, das ſich für ſich direct zu Gott verhält ohne Vermittelung, ohne die Jungfrau und ohne die Heiligen.

Dieß iſt das große Princip, daß alle Aeußerlichkeit in dem

Punkte des abſoluten Verhältniſſes zu Gott verſchwindet; mit dieſer Aeußerlichkeit, dieſem Entfremdetſeyn ſeiner ſelbſt iſt alle Knechtſchaft verſchwunden. Damit iſt verbunden, daß das Beten in fremder Sprache und das Treiben der Wiſſenſchaften in ſolcher abgeſchafft iſt. In der Sprache iſt der Menſch producirend: ſie iſt die erſte Aeußerlichkeit, die der Menſch ſich giebt, die einfachſte Form des Daſeyns, zu der er im Bewußtſeyn kommt; was der Menſch ſich vorſtellt, ſtellt er ſich auch innerlich vor als geſprochen. Dieſe erſte Form iſt ein Gebrochenes, Fremdartiges, wenn der Menſch in einer fremden Sprache ſich ausdrücken, oder empfinden ſoll, was ſein höchſtes Intereſſe berührt. Dieſer Bruch mit dem erſten Heraustreten in das Bewußtſeyn iſt ſo aufgehoben; hier in ſeinem Eigenthum zu ſeyn, in ſeiner Sprache zu ſprechen, zu denken, gehört ebenſo weſentlich zur Befreiung. Dieß iſt von unendlicher Wichtigkeit, und ohne dieſe Form des Beiſichſeyns hätte die ſubjective Freiheit nicht beſtehen können; Luther hätte nicht ſeine Reformation vollendet, ohne die Bibel in's Deutſche zu überſetzen. Es iſt alſo jetzt das Princip der Subjectivität Moment der Religion ſelbſt geworden; und damit hat es ſeine abſolute Anerkennung erhalten, und iſt im Ganzen in der Form aufgefaßt, in der es nur Moment der Religion ſeyn kann. Gott im Geiſt zu verehren, dieß Wort iſt jetzt erfüllt; Geiſt iſt aber nur unter der Bedingung der freien Geiſtigkeit des Subjects. Denn nur dieſe iſt es, die ſich zum Geiſt verhalten kann; ein Subject voller Unfreiheit verhält ſich nicht geiſtig, verehrt Gott nicht im Geiſte. Dieß iſt das Allgemeine des Princips.

Dieß Princip nun iſt zuerſt nur in Beziehung auf religiöſe Gegenſtände aufgefaßt worden, und hat dadurch zwar ſeine abſolute Berechtigung erhalten; es iſt aber noch nicht auf die weitere Entwickelung des ſubjectiven Princips ſelbſt ausgedehnt worden. Inſofern jedoch der Menſch zum Bewußtſeyn gekommen

iſt, an ſich verſöhnt zu ſeyn, und nur in ſeinem Fürſichſeyn ſich verſöhnen zu können, hat er in ſeiner Wirklichkeit auch eine andere Geſtalt gewonnen. Der ſonſt tüchtige, kräftige Menſch hat auch, inſofern er genießt, bei gutem Gewiſſen ſeyn können; das Leben für ſich genießen, iſt nicht mehr als Etwas angeſehen worden, dem zu entſagen ſey, ſondern der mönchiſchen Entſagung iſt entſagt. Aber auf weiteren Inhalt hat ſich das Princip zunächſt noch nicht ausgedehnt. Doch iſt ferner auch der religiöſe Inhalt näher als concret aufgefaßt worden, wie er für das Gedächtniß iſt; und damit iſt in dieſe geiſtige Freiheit der Anfang und die Möglichkeit einer ungeiſtigen Weiſe gekommen. Der Inhalt des Credo, ſo ſpeculativ er ſelbſt iſt, hat nämlich eine geſchichtliche Seite. In dieſer trockenen Form iſt der alte Glaube der Kirche aufgenommen und belaſſen worden; ſo daß er in dieſer Form vom Subject als die höchſte Wahrheit betrachtet werden ſoll. Damit hängt zuſammen, daß denn die Ausbildung des dogmatiſchen Inhalts auf ſpeculative Weiſe ganz auf die Seite geſetzt worden iſt. Was das Bedürfniß war, iſt die Vergewiſſerung des Menſchen in ſeinem Innern von ſeiner Erlöſung, ſeiner Seligkeit: das Verhältniß des ſubjectiven Geiſtes zum Abſoluten, die Form der Subjectivität als Sehnſucht, Buße, Bekehrung. Dieß neue Princip iſt als das Ueberwiegende hingeſtellt worden, ſo daß der Inhalt der Wahrheit ſchlechthin wichtig ſey; aber der Lehrbegriff über die Natur und den Proceß Gottes iſt aufgefaßt in einer Geſtalt, wie ſie zunächſt für die Vorſtellung erſcheint. Es iſt verworfen worden nicht nur einerſeits alle dieſe Endlichkeit, Aeußerlichkeit, Entzweiung, dieſer Formalismus der ſcholaſtiſchen Philoſophie, und mit Recht; aber andererſeits iſt auch die philoſophiſche Entwickelung der Kirchenlehren auf die Seite geſtellt worden, und eben in dieſem Zuſammenhange, daß das Subject ſich in ſein Herz vertieft hat. Dieß Vertiefen, ſeine Buße, Reue, ſeine Bekehrung, dieß Beſchäftigen des Subjects mit ſich iſt das Moment geweſen, das

zunächſt gegolten hat; aber in den Inhalt hat ſich das Subject nicht vertieft, und auch die frühere Vertiefung des Geiſtes darin iſt verworfen worden. Noch bis auf dieſen Tag werden wir in der katholiſchen Kirche und ihrem Dogma die Anklänge und gleichſam die Erbſchaft von der Philoſophie der Alexandriniſchen Schule finden; es iſt in ihr viel mehr Philoſophiſches, Speculatives, als in der proteſtantiſchen Dogmatik, wenn überhaupt in dieſer noch ein Objectives iſt, und ſie nicht ganz leer gemacht worden, ſo daß dann der Inhalt mehr nur in der Form der Geſchichte gehalten iſt. Die Verbindung der Philoſophie mit der Theologie des Mittelalters iſt ſo in der katholiſchen Kirche, der Hauptſache nach, erhalten worden; im Proteſtantismus dagegen hat ſich das ſubjectiv religiöſe Princip von der Philoſophie getrennt, und erſt in ihr iſt es dann auf wahrhafte Weiſe wieder auferſtanden. Es iſt alſo in dieſem Princip der religiöſe Inhalt der chriſtlichen Kirche überhaupt erhalten, ſo daß er ſeine Bewährung durch das Zeugniß des Geiſtes erhält, daß dieſer Inhalt nur inſofern für mich gelten ſoll, als er in meinem Gewiſſen, meinem Herzen ſich geltend macht. Es iſt dieß der Sinn der Worte: Wenn Ihr meine Gebote haltet, ſo werdet Ihr inne werden, daß meine Lehre die wahrhafte iſt. Das Kriterium der Wahrheit iſt, wie es ſich in meinem Herzen bewährt; daß ich richtig urtheile, erkenne, — ob das, was ich für wahr halte, die Wahrheit ſey, muß ſich an meinem Herzen ergeben. Was ſie in meinem Geiſte iſt, das iſt ſie; und umgekehrt mein Geiſt iſt nur dann recht daran, wenn ſie darin iſt, wenn er in dieſer Weiſe in dieſem Inhalte iſt. Man kann nicht das Eine oder das Andere iſoliren. Der Inhalt hat ſo nicht die Bewährung an ihm ſelbſt, die ihm von der philoſophiſchen Theologie dadurch gegeben wurde, daß die ſpeculative Idee ſich in ihm ſelbſt geltend machte; er hat auch nicht die Bewährung, die einem Inhalte, ſofern er eine hiſtoriſche Außenſeite hat, hiſtoriſch gegeben wird: ſo daß geſchichtliche Zeug-

niſſe abgehört werden, und ſeine Richtigkeit danach beſtimmt wird. Die Lehre hat ſich zu bewähren durch den Zuſtand meines Herzens, durch die Buße, Bekehrung und Freudigkeit des Gemüths in Gott. Es wird in der Lehre bei'm äußerlichen Inhalt angefangen, und ſo iſt ſie nur äußerlich; aber ſo genommen ohne die Beziehung, wie ſich mein Geiſt in ſich verhält, hat ſie eigentlich keinen Sinn. Dieſer Anfang iſt nun, als chriſtliche Taufe und Erziehung im Chriſtenthum, eine Bearbeitung des Gemüths zugleich mit äußerlichem Bekanntwerden. Die Wahrheit des Evangelium's, der chriſtlichen Lehre exiſtirt aber nur im wahrhaften Verhalten zu derſelben; dieſes iſt weſentlich, ſo zu ſagen, ein Gebrauch des Inhalts, ihn erbaulich zu machen. Und dieß iſt eben das, was geſagt worden, daß das Gemüth ſich in ſich ſelbſt reconſtruirt, geheiligt wird; und dieſe Heiligung iſt es, für die der Inhalt ein wahrer iſt. Es iſt kein weiterer Gebrauch vom Inhalte zu machen, als daß das Gemüth erbaut, in ſich ſelbſt zur Zuverſicht, Freudigkeit, Buße, Bekehrung erweckt werde. Ein anderes und unrichtiges Verhalten zu dem Inhalt iſt, denſelben äußerlich zu nehmen, z. B. nach dem großen neuen Princip der Exegeſe, daß die Schriften des neuen Teſtaments behandelt werden ſollen, wie ein Griechiſcher oder Lateiniſcher und anderer Schriftſteller, kritiſch, philologiſch, hiſtoriſch. Das weſentliche Verhalten des Geiſtes iſt nur für den Geiſt; und es iſt ein verkehrtes Beginnen einer ſtörriſchen Exegeſe, auf ſolche äußerliche philologiſche Weiſe die Wahrheit der chriſtlichen Religion zu erweiſen, wie dieß die Orthodoxie gethan hat, die den Inhalt damit geiſtlos macht. Es iſt dieß alſo das erſte Verhalten des Geiſtes zu dieſem Inhalte, ſo daß der Inhalt zwar weſentlich iſt, daß aber ebenſo weſentlich iſt, daß der heilige und heiligende Geiſt ſich zu demſelben verhalte.

Dieſer Geiſt iſt zweitens aber weſentlich auch denkender Geiſt. Das Denken als ſolches muß ſich auch darin entwickeln,

und zwar weſentlich als dieſe Form der innerſten Einheit des Geiſtes mit ſich ſelbſt; das Denken muß zur Unterſcheidung, Betrachtung dieſes Inhalts kommen, und in dieſe Form der reinſten Einheit des Geiſtes mit ſich übergehen. Zunächſt zeigt ſich das Denken aber nur als abſtractes Denken; und enthält ſo ein Verhältniß zur Theologie, zur Religion. Der Inhalt, von dem hier die Rede iſt, ſofern er auch nur hiſtoriſch, äußerlich aufgenommen wird, ſoll doch religiös ſeyn; die Explication der Natur Gottes ſoll darin ſeyn. Darin liegt die nähere Forderung, daß der Gedanke, für welchen die innere Natur Gottes iſt, ſich auch in Beziehung auf dieſen Inhalt ſetzt. Sofern aber der Gedanke zunächſt Verſtand und Verſtandes-Metaphyſik iſt, wird er aus dem Inhalte die vernünftige Idee wegbringen, und ihn ſo leer machen, daß nur äußerliche Geſchichte bleibt, die ohne Intereſſe iſt.

Das dritte Verhalten iſt dann das des concreten ſpeculativen Denkens. Nach dem angegebenen Standpunkte und wie die Religioſität und ihre Form beſtimmt iſt, iſt aller ſpeculative Inhalt als ſolcher und ſeine Ausführung zunächſt verworfen; und wie die chriſtlichen Vorſtellungen bereichert ſind durch den Schatz der Philoſophie der alten Welt und durch die tiefen Ideen aller frühern Orientaliſchen Religionen u. ſ. f., — alles dieß iſt auf die Seite geſtellt. Der Inhalt hatte Objectivität; aber dieſe hatte nur die Bedeutung, daß der objective Inhalt, ohne für ſich zu beſtehen, nur der Anfang ſeyn ſollte, an dem das Gemüth ſich in ſich geiſtig bilden und heiligen ſollte. Alle Bereicherung des Inhalts, wodurch er philoſophiſch wurde, iſt ſo verlaſſen; und nur das Spätere iſt, daß der Geiſt ſich als denkend wieder in ſich vertieft, um concret, vernünftig zu ſeyn. Die Grundbeſtimmung der Reformation iſt das abſtracte Moment des Inſichſeyns des Geiſtes, des Freiſeyns, des Zuſichſelbſtkommens geweſen; eben die Freiheit heißt die Lebendigkeit des Geiſtes, in dem beſtimmten Inhalt, der als ein Anderes erſcheint, in ſich zurückgekehrt zu ſeyn,

während der Geiſt unfrei iſt, wenn er dieß Andersſeyn, entweder unaſſimilirt oder todt, als ein Fremdes in ſich beſtehen läßt. Inſofern nun der Geiſt jetzt zum Erkennen fortgeht, zu geiſtigen Beſtimmungen, ſich umſieht, heraustritt in einen Inhalt: ſo wird er ſich darin verhalten als in ſeinem Eigenthum, gleichſam als in ſeiner concreten Welt, und weſentlich darin behaupten wollen und haben das Seinige. Dieſe concrete Geſtalt des Erkennens, die aber im Anfang damit noch trübe bleibt, haben wir nun zunächſt zu betrachten; und es iſt die dritte Periode unſerer Abhandlung, in die wir mit der Reformation ſo auch eigentlich hinübertreten, ungeachtet Bruno, Vanini und Ramus, die ſpäter lebten, noch zum Mittelalter gehören.

Der

Geſchichte der Philoſophie

dritter Theil.

Neuere Philoſophie.

Einleitung
in die neuere Philoſophie.

Werfen wir einen Blick auf die ſo eben durchlaufene Periode zurück, ſo war in ihr der Punkt der Umkehrung eingetreten, daß die chriſtliche Religion ihren abſoluten Inhalt in die Gemüther gelegt hatte, und er ſo, als göttlicher überſinnlicher Inhalt, im Mittelpunkt des Individuums von der Welt geſchieden und in ſich abgeſchloſſen war. Dem religiöſen Leben gegenüber ſtand eine äußerliche Welt, als natürliche Welt, und Welt des Gemüths, der Neigungen, der Natur des Menſchen, die Werth hatte nur inſofern ſie überwunden wurde. Dieſe Gleichgültigkeit beider Welten gegen einander iſt durch das Mittelalter verarbeitet worden; es hat ſich in dieſem Gegenſatze herumgeſchlagen, und ihn am Ende überwunden. Aber dieſe Ueberwindung, indem das Verhältniß des Menſchen zum göttlichen Leben auf Erden exiſtirt, hatte die Form, als Verderben der Kirche, als Verendlichung des Ewigen durch die ſinnlichen Neigungen des Menſchen aufzutreten. Ebenſo iſt die ewige Wahrheit in den trockenen, formellen Verſtand verſetzt worden; ſo daß man ſagen kann, die Trennung des Selbſtbewußtſeyns iſt an ſich verſchwunden, und darin die Möglichkeit geſetzt, verſöhnt zu werden. Weil dieſe anſichſeyende Vereinigung des Jenſeits

Digitized by Google

und Dieſſeits aber von ſo verdorbener Art war, daß der beſſere Sinn empört wurde, und ſich dagegen hat wenden müſſen: ſo trat die Reformation Theils als Trennung von der katholiſchen Kirche, Theils als Reformation innerhalb ihrer ſelbſt ein. Es iſt ein Vorurtheil, daß die Reformation nur eine Trennung von der katholiſchen Kirche bewirkt habe: Luther hat die katholiſche Kirche ebenſo ſehr reformirt, deren Verderben man aus ſeinen Schriften, aus den Berichten der Kaiſer und des Reichs an den Papſt erſieht; auch braucht man nur die Schilderungen zu leſen, die ſelbſt katholiſche Biſchöfe, die Väter der Concilien zu Koſtnitz, Baſel u. ſ. w., von dem Zuſtande der katholiſchen Geiſtlichkeit, des Römiſchen Hofes machten. Das Princip der innern Verſöhnung des Geiſtes, was an ſich ſchon die Idee des Chriſtenthums war, wurde alſo ſelbſt wieder entfernt, und erſchien als äußerliche, unverſöhnte Zerriſſenheit: ein Beiſpiel von der Langſamkeit des Weltgeiſtes, dieſe Aeußerlichkeit zu überwinden. Er höhlt das Innere aus, der Schein, die äußere Geſtalt, bleibt noch; aber zuletzt iſt ſie eine leere Hülſe, die neue Geſtalt bricht hervor. In ſolchen Zeiten erſcheint dann der Geiſt, als ob er, — der vorher einen Schneckengang in ſeiner Entwickelung, ja Rückſchritte gethan, und ſich von ſich entfernt hätte, — die Siebenmeilenſtiefel angelegt habe.

Indem ſo die Verſöhnung des Selbſtbewußtſeyns mit der Gegenwart an ſich vollbracht iſt, ſo hat der Menſch Zutrauen zu ſich ſelbſt und ſeinem Denken, zur ſinnlichen Natur außer und in ihm gewonnen; er hat Intereſſe, eine Freude daran gefunden, Entdeckungen in der Natur und den Künſten zu machen. Im weltlichen Weſen ging der Verſtand auf; der Menſch wurde ſich ſeines Willens und Vollbringens bewußt, hatte Freude an der Erde, ſeinem Boden, an ſeinen Beſchäftigungen, weil Recht und Verſtand darin. Mit der Erfindung des Schießpulvers verlor ſich der einzelne Zorn des Kampfs. Der romantiſche Trieb der zufälligen Tapferkeit ging auf andere Abentheuer, nicht des Haſſes,

der Eigenrache, der ſogenannten Rettung deſſen, was man für Unſchuld und Unrecht hielt, ſondern auf harmloſere Abentheuer, die Bekanntſchaft mit der Erde, die Entdeckung des Weges nach Oſtindien aus. Der Menſch hat America entdeckt, deſſen Schätze und Völker, — die Natur, ſich ſelbſt; die Schiffahrt war die höhere Romantik des Handels. Die vorhandene Welt war wieder vorhanden als des Intereſſes des Geiſtes würdig; der denkende Geiſt vermochte wieder etwas. Nunmehr mußte die Reformation Luther's eintreten, die Berufung auf den sensus communis, der nicht die Autorität der Kirchenväter und des Ariſtoteles anerkennt, ſondern allein den inneren eigenen Geiſt, den beſeelenden beſeligenden gegen die Werke. So verlor die Kirche ihre Macht gegen ihn; denn ihr Princip war in ihm ſelbſt, nicht mehr das ihm Mangelnde. Dem Endlichen, Gegenwärtigen iſt ſeine Ehre gegeben; von dieſer Ehre gehen die Beſtrebungen der Wiſſenſchaft aus. Wir ſehen ſo, daß das Endliche, die innere und äußere Gegenwart, mit Erfahrung aufgefaßt und durch den Verſtand zur Allgemeinheit erhoben wird; man will die Geſetze, Kräfte kennen lernen, d. h. das Einzelne der Wahrnehmungen in die Form der Allgemeinheit verwandeln. Das Weltliche will weltlich gerichtet werden; der Richter iſt der denkende Verſtand. Die andere Seite iſt, daß das Ewige, was an und für ſich wahr iſt, auch erkannt, aufgefaßt werde durch das reine Herz ſelbſt; der eigene Geiſt macht ſich für ſich das Ewige zu eigen. Das iſt der Lutheriſche Glaube ohne anderes Beiweſen, die Werke, wie man es nannte. Alles hat nur Werth als im Herzen aufgefaßt, nicht als Ding. Der Inhalt hört auf, ein Gegenſtändliches zu ſeyn; Gott iſt alſo nur im Geiſte, nicht jenſeits, ſondern das Eigenſte des Individuum's.

Eine Form des Innern iſt auch das reine Denken; es naht ſich auch dem Anundfürſichſeyenden, und findet ſich berechtigt, daſſelbe zu faſſen. Die Philoſophie der neuen Zeit geht von dem Princip aus, bis zu welchem die alte gekommen war, dem

Standpunkt des wirklichen Selbſtbewußtſeyns, — hat überhaupt den ſich gegenwärtigen Geiſt zum Princip; ſie bringt den Standpunkt des Mittelalters, die Verſchiedenheit des Gedachten und des ſeyenden Univerſums, in Gegenſatz, und hat es mit der Auflöſung deſſelben zu thun. Das Haupt-Intereſſe iſt daher nicht ſowohl, die Gegenſtände in ihrer Wahrheit zu denken, als das Denken und Begreifen der Gegenſtände, dieſe Einheit ſelbſt, welche überhaupt das Bewußtwerden eines vorausgeſetzten Objects iſt, zu denken. Die formelle Bildung des logiſchen Verſtandes und den ungeheuren Stoff darin abzuſchaffen, war nöthig mehr, als ihn zu erweitern: während die ſuchende Wiſſenſchaft in die Breite und in die ſchlechte Unendlichkeit geht. Die allgemeinen Geſichtspunkte, auf die es in der neuern Philoſophie ankommt, ſind daher etwa folgende.

1. Die concrete Geſtalt des Denkens, die wir hier für ſich zu betrachten haben, tritt weſentlich auf als ſubjectives mit der Reflexion des Inſichſeyns, ſo daß es einen Gegenſatz am Seyenden überhaupt hat; und das Intereſſe iſt dann ganz allein die Verſöhnung dieſes Gegenſatzes in ihrer höchſten Exiſtenz, d. h. in den abſtracteſten Extremen zu begreifen. Dieſe höchſte Entzweiung iſt der Gegenſatz von Denken und Seyn, deren Einheit zu faſſen, von da an das Intereſſe aller Philoſophien ausmacht. Das Denken iſt damit unabhängiger, und ſo verlaſſen wir jetzt ſeine Einheit mit der Theologie; es trennt ſich von derſelben, wie es auch bei den Griechen ſich ſeparirt hat von der Mythologie, der Volks-Religion, und erſt am Ende, zur Zeit der Alexandriner, dieſe Formen wieder aufgeſucht und die mythologiſchen Vorſtellungen mit der Form des Gedankens erfüllt hat. Das Band bleibt aber deßwegen ſchlechthin an ſich: Theologie iſt durchaus nur das, was Philoſophie iſt; denn dieſe eben iſt Denken darüber. Es hilft der Theologie nichts, ſich dagegen zu ſträuben, zu ſagen: ſie wolle nichts von Philoſophie wiſſen, es ſeyen Philoſopheme, alſo auf der Seite liegen zu laſſen. Sie hat es immer

mit Gedanken zu thun, die ſie mitbringt; und dieſe ihre ſubjectiven Vorſtellungen, ihre Haus- und Privat-Metaphyſik, ſind dann häufig ein ganz ungebildetes, unkritiſches Denken, was ſich auf der Heerſtraße findet. Dieſe allgemeinen Vorſtellungen ſind zwar mit der beſondern ſubjectiven Ueberzeugung verknüpft, und dieſe ſoll den chriſtlichen Inhalt bewähren als eigenthümlich richtig; aber dieſe Gedanken, die das entſcheidende Kriterium abgeben, ſind nur die Reflexionen und Meinungen, die auf der Oberfläche der Zeit umherſchwimmen. Wenn ſo das Denken für ſich auftritt, ſo trennen wir uns damit von der Theologie; wir werden jedoch noch eine Erſcheinung betrachten, wo Beide noch in Einheit ſind. Das iſt Jacob Böhme; denn indem der Geiſt ſich jetzt in ſeinem Eigenthum bewegt, ſo befindet er ſich Theils in der natürlichen endlichen Welt, Theils in der innerlichen und dieſe iſt zunächſt das Chriſtliche.

Während nun übrigens ſchon früher der nach Außen geriſſene Geiſt ſich in der Religion, im weltlichen Leben geltend zu machen hatte und in popularer ſogenannter Philoſophie bewußt wurde: ſo tritt erſt im ſechszehnten und ſiebzehnten Jahrhundert eigentliche Philoſophie wieder hervor, die Wahrheit als Wahrheit, indem der Menſch im Denken unendlich frei, ſich und die Natur zu faſſen, und eben damit die Gegenwart der Vernünftigkeit, das Weſen, das allgemeine Geſetz ſelbſt zu begreifen ſucht; denn dieß iſt das Unſrige, da es Subjectivität iſt. Das Princip der neuern Philoſophie iſt daher nicht ein unbefangenes Denken, weil ſie den Gegenſatz des Denkens und der Natur, als einen bewußten, vor ſich hat. Geiſt und Natur, Denken und Seyn ſind die beiden unendlichen Seiten der Idee, die erſt wahrhaft hervortreten kann, wenn ihre Seiten für ſich in ihrer Abſtraction und Totalität gefaßt werden. Plato faßte ſie als das Band, als Begrenzendes und Unendliches, Eins und Vieles, Einfaches und Anderes, aber nicht als Denken und Seyn; erſt dieſen Gegenſatz denkend zu überwinden, heißt die Einheit begreifen. Dieß iſt der Stand-

punkt des philoſophiſchen Bewußtſeyns überhaupt: aber der Weg, dieſe Einheit denkend hervorzubringen, ein gedoppelter. Die Philoſophie zerfällt daher in die zwei Hauptformen der Auflöſung des Gegenſatzes, in ein realiſtiſches und in ein idealiſtiſches Philoſophiren: d. h. in ein ſolches, welches die Objectivität und den Inhalt des Gedankens aus den Wahrnehmungen entſtehen läßt; und in ein ſolches, welches für die Wahrheit von der Selbſtſtändigkeit des Denkens ausgeht.

a. Die erſte Richtung, der Realismus, iſt die Erfahrung. Philoſophiren hieß jetzt oder hatte zu ſeiner Hauptbeſtimmung Selbſtdenken und das Gegenwärtige annehmen, als worin das Wahre läge, und ſomit erkennbar wäre; — alles Speculative jedesmal wieder verflächen und verplätten, es herunterbringen zur Erfahrung. Dieß Gegenwärtige iſt die daſeyende, äußere Natur: und die geiſtige Thätigkeit, als politiſche Welt und als ſubjective Thätigkeit. Der Weg zur Wahrheit war, von dieſer Vorausſetzung anzufangen, aber nicht bei ihr ſtehen zu bleiben in ihrer äußerlichen, ſich vereinzelnden Wirklichkeit, ſondern ſie zum Allgemeinen zu führen.

α. Die Thätigkeit jener erſten Richtung geht nun zuvörderſt auf die phyſiſche Natur, aus deren Beobachtung man die allgemeinen Geſetze zieht, und auf dieſer Baſis ſein Wiſſen gründet; die Natur-Wiſſenſchaft geht aber nur bis zur Stufe der Reflexion. Dieſer Weg der Experimentalphyſik hieß und heißt noch Philoſophie, wie Newton's principia philosophiae naturalis (Th. I, S. 74) zeigen: eine Schrift, die nur die Weiſe der endlichen Wiſſenſchaften durch Beobachtung und Schließen enthält, was die Franzoſen noch jetzt sciences exactes nennen. Dieſem eigenen Verſtande war die Frömmigkeit entgegen, daher auch die Philoſophie inſofern Weltweisheit hieß (Th. I, S. 75). Hier iſt nun die Idee in ihrer Unendlichkeit nicht ſelbſt Gegenſtand der Erkenntniß; ſondern ein beſtimmter Inhalt wird in's Allgemeine heraufgehoben, oder dieſes aus der Beobachtung in

ſeiner verſtändigen Beſtimmtheit aufgenommen, wie z. B. die Kepplerſchen Geſetze. In der ſcholaſtiſchen Philoſophie war dagegen dem Menſchen das Auge ausgeſtochen geweſen; und was in jener Zeit über die Natur disputirt wurde, iſt von abſtruſen Vorausſetzungen ausgegangen.

β. Man beobachtete zweitens das Geiſtige, wie es in ſeiner Realiſirung die geiſtige Welt der Staaten bildet: um ſo aus der Erfahrung zu erforſchen, was Recht der Individuen gegen einander und gegen die Fürſten, und der Staaten Recht gegen die Staaten ſey. Früher ſalbten die Päpſte die Könige, wie die im alten Teſtamente von Gott eingeſetzt waren: der Zehnte war im alten Teſtamente geboten: die verbotenen Grade der Verwandtſchaft bei Ehen nahmen ſie aus den Moſaiſchen Geſetzen: was den Königen recht und erlaubt ſey, zeigten ſie aus Saul's und David's Geſchichte, die Rechte der Prieſterſchaft aus Samuel; kurz, das alte Teſtament war die Quelle aller ſtaatsrechtlichen Grundſätze, und ſo werden noch jetzt in allen Bullen der Päpſte ihre Verordnungen bekräftigt. Man kann ſich leicht vorſtellen, wie viel Galimathias auf dieſe Weiſe zuſammengebraut ſey. Jetzt aber ſuchte man das Recht im Menſchen ſelbſt und in der Geſchichte, und ſtellte dar, was im Frieden und im Kriege als Recht gegolten hatte. Auf dieſe Weiſe verfaßte man Bücher, die im Engliſchen Parlamente noch immer häufig citirt werden. Man beobachtete ferner die Triebe des Menſchen, denen im Staate die Befriedigung werden ſolle, und wie ſie ihnen werden könne: um ſo aus dem Menſchen ſelbſt, dem vergangenen wie dem noch gegenwärtigen, das Recht zu erkennen.

b. Die zweite Richtung, der Idealismus, geht vom Innern überhaupt aus; nach ihm iſt Alles im Denken, der Geiſt ſelbſt aller Inhalt. Hier iſt die Idee ſelbſt zum Gegenſtande gemacht; das heißt, ſie denken und von ihr aus an das Beſtimmte gehen. Was dort aus der Erfahrung, wird hier aus dem Denken a priori geſchöpft: oder auch es wird das Beſtimmte aufge-

faßt, aber nicht nur auf das Allgemeine, ſondern auf die Idee zurückgeführt.

Beide Richtungen begegnen ſich aber, weil auch die Erfahrung ihrerſeits aus Beobachtungen allgemeine Geſetze ableiten will: auf der andern Seite aber das Denken, von der abſtracten Allgemeinheit ausgehend, ſich doch einen beſtimmten Inhalt geben ſoll; ſo iſt überhaupt Aprioriſches und Apoſterioriſches vermiſcht. In Frankreich hat ſich mehr die abſtracte Allgemeinheit geltend gemacht: von England iſt die Erfahrung ausgegangen, wie ſie auch noch jetzt daſelbſt im höchſten Anſehen ſteht; Deutſchland ging von der concreten Idee, vom gemüth- und geiſtvollen Innern aus.

2. Die Fragen der jetzigen Philoſophie, die Gegenſätze, der Inhalt, der dieſe neuen Zeiten beſchäftigt, ſind folgende:

a. Die erſte Form des Gegenſatzes, die wir ſchon im Mittelalter berührten, iſt die Idee Gottes und ſein Seyn; und es iſt die Aufgabe, das Daſeyn Gottes, als des reinen Geiſtes, aus dem Denken zu deduciren. Beide Seiten ſollen durch's Denken als an und für ſich ſeyende Einheit gefaßt werden; der härteſte Gegenſatz wird gefaßt als in Eine Einheit verbunden. Andere Intereſſen beziehen ſich auf dieſelben allgemeinen Beſtimmungen: nämlich darauf, die innere Verſöhnung auch überhaupt in dem Gegenſatze des Wiſſens und ſeines Gegenſtandes hervorzubringen.

b. Die zweite Form des Gegenſatzes iſt das Gute und das Böſe, — der Gegenſatz des Fürſichſeyns des Willens gegen das Poſitive, Allgemeine; der Urſprung des Böſen ſoll erkannt werden. Das Böſe iſt das ſchlechthin Andere, Negative Gottes als des Heiligen: weil er nun iſt, weil er weiſe, gut, und zugleich allmächtig iſt, ſo widerſpricht es ihm; dieſen Widerſpruch zu verſöhnen, wird verſucht.

c. Die dritte Form des Gegenſatzes iſt der von der Freiheit des Menſchen und von der Nothwendigkeit.

α. Das Individuum iſt nicht anderswoher, ſondern nur ſchlechthin aus ſich determinirt, iſt abſoluter Anfang des Beſtim-

mens; im Ich, im Selbſt iſt ein ſchlechthin Entſcheidendes. Dieſe Freiheit iſt im Gegenſatz dazu, daß überhaupt Gott allein das abſolut Determinirende iſt. Wenn näher das Geſchehende zukünftig iſt, ſo wird das Beſtimmtſeyn durch Gott als die Vorſehung und die Präſcienz Gottes gefaßt; worin dann aber der neue Widerſpruch enthalten iſt, daß, weil Gottes Wiſſen nicht bloß ſubjectiv iſt, das auch iſt, was Gott weiß.

β. Ferner iſt die menſchliche Freiheit mit der Nothwendigkeit als Naturbeſtimmtheit im Gegenſatze; der Menſch iſt von der Natur abhängig, und ſowohl die äußere als die innere Natur des Menſchen iſt ſeine Nothwendigkeit gegen ſeine Freiheit.

γ. Objectiv iſt dieſer Gegenſatz der der Endurſachen und der wirkenden Urſachen, d. h. des Wirkens nach Freiheit und des Wirkens nach Nothwendigkeit.

δ. Dieſer Gegenſatz der Freiheit des Menſchen und der Naturnothwendigkeit hat endlich auch die nähere Form der Gemeinſchaft der Seele mit dem Leibe, des commercium animi cum corpore, wie man es genannt hat; wobei die Seele als das Einfache, Ideelle, Freie, der Leib als das Vielfache, Materielle, Nothwendige auftritt.

Dieſe Materien beſchäftigen das Intereſſe der Wiſſenſchaft; und ſie ſind von ganz anderer Art, als die Intereſſen der alten Philoſophie. Der Unterſchied iſt dieſer, daß hier ein Bewußtſeyn iſt über dieſen Gegenſatz, der in den wiſſenſchaftlichen Gegenſtänden der Alten allerdings auch enthalten, aber nicht zum Bewußtſeyn gekommen war. Dieſes Bewußtſeyn über den Gegenſatz, dieſer Abfall iſt der Haupt-Punkt in der Vorſtellung der chriſtlichen Religion. Die Verſöhnung nun, die geglaubt wird, auch im Denken hervorzubringen, iſt das allgemeine Intereſſe der Wiſſenſchaft. An ſich iſt ſie geſchehen; denn das Wiſſen hält ſich für befähigt, dieſe Erkennung der Verſöhnung in ſich zu Stande zu bringen. Die philoſophiſchen Syſteme ſind alſo nichts

Anderes, als Weiſen dieſer abſoluten Einigkeit; ſo daß nur die concrete Einheit jener Gegenſätze das Wahre ſey.

3. Was die Stufen im wiſſenſchaftlichen Fortgange betrifft, ſo haben wir drei Hauptunterſcheidungen.

a. Zuerſt ſehen wir die Ankündigung der Vereinigung jener Gegenſätze, als eigenthümliche, aber noch nicht auf reine Weiſe beſtimmte Verſuche.

b. Das Zweite iſt die metaphyſiſche Vereinigung; und hier fängt erſt mit Carteſius eigentlich die Philoſophie der neuern Zeit als abſtractes Denken an.

α. Der denkende Verſtand verſucht, die Vereinigung zu Stande zu bringen, indem er mit ſeinen reinen Denkbeſtimmungen unterſucht; das iſt erſtens der Standpunkt der Metaphyſik, als ſolcher.

β. Zweitens haben wir die Negation, den Untergang dieſer Metaphyſik zu betrachten: den Verſuch, das Erkennen für ſich ſelbſt zu betrachten und welche Beſtimmungen ſich aus ihm entwickeln.

c. Das Dritte iſt dieſes, daß dieſe Vereinigung ſelbſt, die veranſtaltet werden ſoll und das einzige Intereſſe iſt, zum Bewußtſeyn kommt und zum Gegenſtand wird. Als Princip hat die Vereinigung die Geſtalt des Verhältniſſes des Erkennens zum Inhalte; und ſo iſt die Frage aufgeworfen worden: Wie iſt und kann das Denken identiſch ſeyn mit dem Gegenſtändlichen? Damit iſt das Innere, dieſer Metaphyſik zu Grunde Liegende für ſich herausgehoben und zum Gegenſtande geworden; das befaßt die neuere Philoſophie in ſich.

4. In Rückſicht auf das äußerliche Geſchichtliche der Lebensumſtände der Philoſophen wird uns auffallen, daß auch dieſe von jetzt an ganz anders ausſehen, als die der Philoſophen in der alten Zeit, welche wir als ſelbſtſtändige Individualitäten ſahen. Man macht die Forderung, ein Philoſoph ſolle leben, wie er lehre, die Welt verachten, nicht in ihren

Zuſammenhang eintreten; das haben die Alten geleiſtet, und ſie ſind ſo plaſtiſche Individualitäten, indem der innere geiſtige Zweck der Philoſophie häufig auch die äußeren Standesverhältniſſe beſtimmt hat. Der Gegenſtand ihres Erkennens war, das Univerſum denkend zu betrachten; den äußerlichen Zuſammenhang mit der Welt haben ſie ſo ferner von ſich gehalten, indem ſie Vieles daran etwa nicht billigten, oder er doch immer wenigſtens für ſich nach ſeinen eigenen Geſetzen fortgeht, von denen das Individuum abhängig iſt. Das Individuum nimmt an den gegenwärtigen Intereſſen des äußerlichen Lebens zugleich Antheil, um ſeine perſönlichen Zwecke zu befriedigen, durch ſie Ehre, Vermögen, Anſehen, Vornehmigkeit zu erlangen; die alten Philoſophen aber, indem ſie in der Idee geblieben ſind, ſo ließen ſie ſich nicht in Dinge ein, die nicht das Intereſſe ihres Denkens waren. Bei Griechen und Römern lebten die Philoſophen daher auf eigenthümliche Weiſe für ſich in einer Aeußerlichkeit, die ihrer Wiſſenſchaft angemeſſen und würdig ſchien; ſie haben ſich als Privatleute ſelbſtſtändig und verhältnißlos gehalten, und man kann ſie mit den Mönchen vergleichen, die zeitlichen Gütern entſagten.

Im Mittelalter ſind es vornehmlich Geiſtliche, Doctoren der Theologie, welche die Philoſophie treiben. In der Uebergangs-Periode haben die Philoſophen im innern Kampf mit ſich und im äußerlichen Kampf mit den Verhältniſſen ſich gezeigt, und ſich auf wilde, unſtäte Weiſe im Leben herumgetrieben.

Anders iſt das Verhältniß in der neuern Zeit, wo wir nicht mehr philoſophiſche Individuen ſehen, die einen eigenen Stand bildeten. Damit iſt dieſe Abſonderung weggefallen; die Philoſophen ſind hier nicht Mönche, ſondern wir ſehen ſie im Ganzen im Zuſammenhange mit der Welt in irgend einem mit Andern gemeinſchaftlichen Stande thätig ſeyn. Sie leben in der Abhängigkeit bürgerlicher Verhältniſſe, oder in Aemtern, im Staatsleben; oder ſie ſind auch wohl Privatperſonen, ſo daß der Privatſtand ſie aber ebenſo wenig von den andern Verhältniſſen iſolirt.

Sie ſind in den Zuſtand der Gegenwart, in die Welt, und deren Gang und Verlauf verflochten; ſo daß nur nebenher philoſophirt wird, als ein Luxus und Ueberfluß. Dieſer Unterſchied liegt überhaupt darin, wie ſich nach Erbauung der innerlichen Welt der Religion die äußerlichen Umſtände geſtaltet haben. In der neuern Zeit hat ſich nämlich wegen der Verſöhnung des weltlichen Princips mit ſich ſelbſt die äußerliche Welt beruhigt, in Ordnung gebracht: die weltlichen Verhältniſſe, Stände, Lebensweiſen haben ſich auf naturgemäße, vernünftige Weiſe conſtituirt und organiſirt. Wir ſehen einen allgemeinen, verſtändigen Zuſammenhang; und damit bekommt auch die Individualität ein anderes Verhältniß, ſie iſt nicht mehr die plaſtiſche Individualität der Alten. Dieſer Zuſammenhang iſt von ſolcher Macht, daß jedes Individuum ihm angehört, und doch zugleich eine innere Welt ſich erbauen kann. Das Aeußerliche iſt ſo mit ſich verſöhnt worden, daß Innerliches und Aeußerliches zugleich ſelbſtſtändig und unabhängig von einander ſtehen können, und das Individuum in dem Falle iſt, ſeine äußerliche Seite der äußerlichen Ordnung überlaſſen zu können, wogegen bei jenen plaſtiſchen Geſtalten das Aeußerliche nur ganz von dem Innern beſtimmt werden konnte. Hingegen jetzt, bei der höhern Kraft des Innern des Individuum's, kann dieſes das Aeußerliche dem Zufalle überlaſſen: wie es die Kleidung dem Zufall der Mode überläßt, und es nicht der Mühe werth hält, ſeinen Verſtand dazu anzuſtrengen; es kann das Aeußerliche durch die Ordnung beſtimmen laſſen, die in dem Kreiſe ſtattfindet, in welchem es ſich befindet. Die moderne Welt iſt dieſe weſentliche Macht des Zuſammenhangs, und enthält dieß, daß es für das Individuum ſchlechthin nothwendig iſt, in dieſen Zuſammenhang der äußerlichen Exiſtenz einzutreten; es iſt nur eine gemeinſchaftliche Weiſe der Exiſtenz in einem Stande möglich, und nur Spinoza macht hiervon eine Ausnahme. So war früher die Tapferkeit individuell; die moderne Tapferkeit iſt, daß Jeder nicht nach ſeiner Weiſe handelt, ſondern daß er ſich auf

den Zuſammenhang mit Andern verläßt und dieſer ihm erſt ſein Verdienſt giebt. Der Stand der Philoſophen iſt noch nicht, wie der der Mönche, organiſirt. Akademiker ſind zwar ſo etwas; aber ſelbſt ſolcher Stand ſinkt in die Gewöhnlichkeit von Standesverhält- niſſen herab, indem die Aufnahme darin etwas äußerlich Be- ſtimmtes iſt. Das Weſentliche iſt, ſeinem Zwecke getreu bleiben.

Erſter Abſchnitt.

Ankündigung der neuern Philoſophie.

Die zwei erſten Philoſophen, die wir zu betrachten haben, ſind Baco und Böhme: zwei ebenſo vollkommen disparate Individuen, wie ihre Philoſophien es ſind. Nichtsdeſtoweniger ſtimmen ſie Beide darin überein, daß der Geiſt in dem Inhalte ſeines Erkennens ſich als in ſeinem Eigenthume bewegt, und es ſo als concretes Seyn erſcheint. Dieß Eigenthum beſtimmt ſich in Baco als das endliche, natürliche Weltweſen: in Böhme als das innerliche, myſtiſche, göttliche, chriſtliche Weſen und Leben; denn Jener geht von der Erfahrung und Induction, Dieſer von Gott und dem Pantheismus der Dreieinigkeit aus.

A. Baco.

Das Verlaſſen des jenſeits liegenden Inhalts, der durch ſeine Form das Verdienſt ſeiner Wahrheit verloren, nichts für das Selbſtbewußtſeyn, die Gewißheit ſeiner ſelbſt, ſeiner Wirklichkeit, iſt, — das, was ſchon gethan wurde, mit Bewußtſeyn ausgeſprochen, ſehen wir zuerſt, aber noch nicht ſehr ausgebildet in Franz Baco, Baron von Verulam, Grafen von St. Alban, der darum citirt wird als der Heerführer aller dieſer Erfahrungsphiloſophie, mit deſſen Sprüchelchen man auch bei uns noch jetzt gerne die Werke ziert. Baconiſche Philoſophie heißt alſo im Allgemeinen ein Philoſophiren, das ſich auf Beobachtung der äußerlichen oder geiſtigen Natur des Menſchen in ſeinen Neigungen,

Begierden, vernünftigen, rechtlichen Beſtimmungen gründet; daraus werden Schlüſſe gezogen, und die allgemeinen Vorſtellungen, Geſetze dieſes Gebiets auf dieſe Weiſe gefunden. Baco hat gänzlich bei Seite gelaſſen und verworfen die ſcholaſtiſche Weiſe, aus ganz entfernt liegenden Abſtractionen zu raiſonniren, — die Blindheit für das, was vor dem Auge liegt. Es iſt die ſinnliche Erſcheinung, wie ſie an den gebildeten Menſchen kommt, wie dieſer darüber reflectirt, was den Standpunkt ausmacht; und dieß iſt dem Princip gemäß, das Endliche und Weltliche als ein ſolches aufzunehmen.

Baco wurde 1561 zu London geboren; und da ſeine Ahnen und Verwandten in hohen Staatsämtern ſtanden (wie denn ſein Vater Großſiegelbewahrer unter der Königin Eliſabeth war), ſo hat er, auch ſelber dazu gebildet, ſich zuerſt den Staatsgeſchäften gewidmet und eine bedeutende Carriere gemacht. Er zeigte früh große Talente; und ſchrieb ſo im Alter von neunzehn Jahren ſchon eine Schrift über den Zuſtand von Europa (De statu Europae). Baco ſchloß ſich in ſeiner Jugend an den Grafen Eſſer, den Liebling Eliſabeth's, an, durch den er — der als ein jüngerer Sohn des Hauſes ſeinem ältern Bruder das väterliche Vermögen überlaſſen mußte — unterſtützt bald in beſſere Umſtände gerieth und höher gehoben wurde. Er befleckte aber ſeinen Ruhm durch die größte Undankbarkeit und Treuloſigkeit gegen ſeinen Beſchützer; denn es wird ihm Schuld gegeben, er habe ſich von den Feinden des Grafen dazu verleiten laſſen, ihn nach ſeinem Falle des Hochverraths beim Publicum anzuklagen. Unter Jacob I, dem Vater des enthaupteten Carls I, einem ſchwachen Menſchen, dem er ſich durch ſein Werk De augmentis scientiarum empfahl, erhielt er die angeſehenſten Staatsämter, indem er ſich an Buckingham anſchloß; er wurde nämlich Großſiegelbewahrer, Großkanzler von England, Baron von Verulam. Er machte auch eine reiche Heirath, verſchwendete aber bald Alles; und in jener Stellung erlaubte er ſich Intriguen, und ließ ſich

die gröbſte Beſtechlichkeit zu Schulden kommen. Dadurch zog er ſich den Unwillen des Volks und der Großen zu; ſo daß er angeklagt, und ſein Proceß vor dem Parlamente geführt wurde. Er wurde zu einer Geldbuße von 4000 Pf. Sterl. verurtheilt, in den Tower geworfen, und ſein Name aus der Liſte der Pairs ausgeſtrichen; während des Proceſſes und als er im Gefängniſſe war, zeigte er die größte Schwäche des Charakters. Zwar wurde er aus dem Kerker wieder entlaſſen, ſein Proceß vernichtet: aus dem noch größern Haſſe gegen den König und das Miniſterium Buckingham, unter deſſen Regierung er jene Aemter bekleidet hatte und als ein Opfer gefallen zu ſeyn ſchien, weil er früher fiel, und von ſeinem Mitgenoſſen Buckingham verlaſſen und verurtheilt wurde; dieſer Umſtand alſo — daß die ihn ſtürzten, ſich durch Herrſchen ebenſo verhaßt gemacht haben — mehr, als ſeine Unſchuld, milderten die Verachtung und den Haß gegen Baco etwas. Aber er konnte weder Selbſtachtung bei ſich ſelbſt, noch bei Andern perſönliche Achtung, die er durch ſein vorheriges ſchlechtes Betragen verloren hatte, mehr wieder gewinnen. Er privatiſirte nun, lebte in Armuth, mußte den König um Unterſtützung bitten, beſchäftigte ſich den Reſt ſeines Lebens nur mit den Wiſſenſchaften und ſtarb 1626.[1]

Indem Baco immer noch als derjenige geprieſen wird, der das Erkennen auf ſeine wahre Quelle, auf die Erfahrung, gewieſen: ſo iſt er in der That eigentlich der Anführer und Repräſentant deſſen, was in England Philoſophie genannt wird, und worüber die Engländer noch durchaus nicht hinausgekommen ſind. Denn ſie ſcheinen in Europa das Volk auszumachen, welches, auf den Verſtand der Wirklichkeit beſchränkt, wie der Stand der Krämer und Handwerker im Staate, immer in die Materie verſenkt zu leben, und Wirklichkeit, aber nicht die Vernunft, zum Gegenſtande zu haben, beſtimmt iſt. Baco hat ſich große Ver-

[1] **Buhle: Geſch. d. neuern Philoſ., Bd. II, Abth. 2, S. 950–954; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 91–95.**

dienſte erworben, indem er zeigte, wie auf die äußeren und inneren Naturerſcheinungen Acht zu geben ſey; ſein Name gilt dann mehr, als ihm unmittelbar als Verdienſt zugeſchrieben werden konnte. Es iſt die *allgemeine Tendenz der Zeit* und des Engliſchen Raiſonnement's geworden, von Thatſachen auszugehen und danach zu urtheilen; indem *er* die Richtung ausgeſprochen, ſo wird, da man eines Führers und Urhebers für eine *Manier* bedarf, ihm zugeſchrieben, als ob er dem Erkennen dieſe Richtung auf experimentirendes Philoſophiren überhaupt gegeben habe. Viele gebildete Männer haben aber über das, was für den Menſchen Intereſſe hat, über Staatsgeſchäfte, Gemüth, Herz, äußerliche Natur u. ſ. f. nach der Erfahrung, nach einer gebildeten Weltkenntniß geſprochen und gedacht. Baco war ebenſo ein Weltmann von Bildung, der in großen Lebensverhältniſſen geweſen iſt, in Staatsgeſchäften gelebt, praktiſch die Wirklichkeit gehandhabt, die Menſchen, die Umſtände, die Verhältniſſe beobachtet und mit ihnen gewirkt hat, wie gebildete, reflectirende, wenn man will, philoſophirende Weltleute. Er hat ſo die Verdorbenheit der Menſchen, die am Staatsruder waren, durchgemacht. Bei der Verdorbenheit ſeines Charakters war er ein Mann von Geiſt und klar blickend: hatte aber nicht die Fähigkeit, nach allgemeinen Gedanken und Begriffen zu raiſonniren. Eine methodiſche, wiſſenſchaftliche Betrachtung iſt bei ihm nicht vorhanden, ſondern nur äußerliches Raiſonnement eines Weltmanns überhaupt. Weltkenntniß beſaß er in hohem Grade: „reiche Imagination, einen mächtigen Witz, und die durchdringende Weisheit, die er zeigt über dieſen intereſſanteſten aller Gegenſtände, gewöhnlich genannt *Welt*. Das Letztere ſcheint uns die charakteriſtiſche Eigenſchaft Baco's geweſen zu ſeyn. Die *Menſchen* hatte er viel mehr, als die *Sachen* ſtudirt: die Irrthümer der Philoſophen viel mehr, als die Irrthümer der Philoſophie. In der That, er liebte das *abſtracte Raiſonnement* nicht;“ und wiewohl es zum Philoſophiren gehört, ſo findet man davon am wenigſten bei ihm. „Seine

Schriften ſind jedoch voll der feinſten und ſcharfſinnigſten Bemerkungen; aber es bedarf gewöhnlich einer geringen Anſtrengung der Vernunſt, ihre Weisheit zu faſſen." Daher wird er oft zum Motto genommen. „Seine Urtheile ſind" aber „meiſt ex cathedra gegeben; oder wenn er verſucht, ſie zu erläutern, ſo iſt es" etwa „durch Gleichniſſe, Erklärung und ſcharfſinnige Beobachtungen mehr, als durch directe und angemeſſene Argumentation. Allgemeines Raiſonnement iſt eine weſentliche Eigenſchaft zum Philoſophiren; ſein Mangel iſt auffallend in Baco's philoſophiſchen Schriften." [1] Seine praktiſchen Schriften ſind beſonders intereſſant; große Blicke findet man aber nicht, wie man erwartet. Wie er während ſeiner Laufbahn im Staate praktiſch nach Nützlichkeit verfuhr, ſo hat er jetzt, nach dem Schluß derſelben, ſich ebenſo auf praktiſche Weiſe an wiſſenſchaftliche Thätigkeit gewendet, und die Wiſſenſchaften nach concreter Erfahrung und Einſicht betrachtet und behandelt. Es iſt eine Betrachtung der Gegenwart, ein Geltendmachen und Geltenlaſſen, wie ſie erſcheint; das Exiſtirende wird ſo mit offenen Augen angeſehen, darauf, als auf das Erſte, Rückſicht genommen, und dieß Anſchauen geehrt und anerkannt. Es erwacht hier ein Zutrauen der Vernunft zu ſich ſelbſt und zur Natur; ſie wendet ſich denkend an dieſelbe, gewiß, Wahrheit in ihr zu finden, weil Beide an ſich harmoniſch.

Baco hat die Wiſſenſchaften zugleich methodiſch betrachtet; er hat nicht bloß Meinungen, Sentiments vorgebracht, ſich nicht ſo bloß über die Wiſſenſchaften ausgelaſſen, wie ein vornehmer Herr abſprechend: ſondern er iſt in's Genaue gegangen und hat eine Methode in Rückſicht des wiſſenſchaftlichen Erkennens aufgeſtellt. Durch dieß Methodiſche der Betrachtung, das er eingeführt hat, allein iſt er merkwürdig, — dadurch allein in die Geſchichte der Wiſſenſchaften und der Philoſophie aufzunehmen; und durch dieß Princip des methodiſchen Erkennens hat er auch die große Wirkung auf ſein Zeitalter hervorgebracht, indem er es auf

[1] The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 53.

die Mängel der Wiſſenſchaften, ſowohl ihrer Methode als ihrem Inhalte nach, aufmerkſam machte. Er hat die allgemeinen Principien der Verfahrungsart in der Erfahrungsphiloſophie aufgeſtellt. Der Geiſt der Baconiſchen Philoſophie iſt, die Erfahrung als die einzige und wahrhafte Quelle des Erkennenn anzunehmen, ſodann das Denken darüber zu ordnen. Das Wiſſen aus Erfahrung ſteht dem Wiſſen aus dem ſpeculativen Begriff gegenüber; und man faßt den Gegenſatz wohl gar ſo ſcharf auf, daß das Wiſſen aus dem Begriff ſich ſchäme der Erkenntniß aus der Erfahrung, wie ſich dann dieſe auch wieder entgegenſtelle dem Erkennen durch den Begriff. Von Baco kann man ſagen, was Cicero von Sokrates ſagt: Er habe das Philoſophiren in die weltlichen Dinge, in die Häuſer der Menſchen heruntergeführt (ſ. Th. II, S. 43). Inſofern könnte das Erkennen aus dem abſoluten Begriff gegen dieß Erkennen vornehm thun; aber es iſt für die Idee nothwendig, daß die Particularität des Inhalts ausgebildet werde. Eine weſentliche Seite iſt der Begriff, aber ebenſo weſentlich die Endlichkeit deſſelben als ſolchen. Der Geiſt giebt ſich Gegenwart, äußerliche Exiſtenz; dieſe Exiſtenz kennen lernen, das Weltweſen, wie es iſt, das ſinnliche Univerſum, ſich als dieſen, d. i. mit ſeiner erſcheinenden, ſinnlichen Ausbreitung, iſt die Eine Seite. Die andere Seite iſt die Beziehung auf die Idee. Die Abſtraction an und für ſich muß ſich beſtimmen, particulariſiren. Die Idee iſt concret, beſtimmt ſich in ſich, hat Entwickelung; und das vollkommene Erkennen iſt immer entwickelter. Ein bedingtes Erkennen hat in Rückſicht auf die Idee nur den Sinn, daß die Ausbildung der Entwickelung noch nicht ſo weit iſt. Um dieſe Entwickelung iſt es aber zu thun; und zu dieſer Entwickelung und Beſtimmung des Beſondern aus der Idee, dazu daß die Erkenntniß des Univerſum's, der Natur ſich ausbilde, — dazu iſt die Erkenntniß des Particularen nothwendig. Dieſe Particularität muß für ſich ausgebildet werden; man muß die empiriſche Natur, die phyſiſche und die des Men-

ſchen, kennen lernen. Es iſt das Verdienſt neuerer Zeit, dieß befördert oder hervorgebracht zu haben; und es iſt höchſt ungenügend, wenn die Alten dazu herausgehen. Die Empirie iſt nicht ein bloßes Beobachten, Hören, Fühlen u. ſ. f., das Einzelne wahrnehmen: ſondern geht weſentlich darauf, Gattungen, Allgemeines, Geſetze zu finden. Indem ſie dieſe nun hervorbringt, ſo trifft ſie mit dem Boden des Begriffs zuſammen, — erzeugt ein Solches, was dem Boden der Idee angehört; ſie präparirt alſo den empiriſchen Stoff für den Begriff, ſo daß dieſer dann ihn ſo zurecht gelegt aufnehmen kann. Freilich wenn die Wiſſenſchaft fertig iſt, muß die Idee von ſich ausgehen; die Wiſſenſchaft als ſolche fängt nicht mehr vom Empiriſchen an. Aber daß die Wiſſenſchaft zur Exiſtenz komme, dazu gehört der Gang vom Einzelnen und Beſondern zum Allgemeinen: eine Thätigkeit, als Reaction auf den gegebenen Stoff der Empirie, um denſelben umzuarbeiten. Die Forderung des Erkennens **a priori**, als ob die Idee aus ſich conſtruire, iſt alſo nur ein Reconſtruiren, wie es die Empfindung in der Religion überhaupt thut. Ohne die Ausbildung der Erfahrungswiſſenſchaften für ſich hätte die Philoſophie nicht weiter kommen können, als bei den Alten. Das Ganze der Idee in ſich iſt die vollendete Wiſſenſchaft; das Andere aber iſt der Anfang, der Gang ihres Entſtehens. Dieſer Gang der Entſtehung der Wiſſenſchaft iſt verſchieden von ihrem Gang in ſich, wenn ſie fertig, wie der Gang der Geſchichte der Philoſophie und der Gang der Philoſophie ſelbſt. In jeder Wiſſenſchaft wird von Grundſätzen angefangen, dieſe ſind im Anfange Reſultate des Beſondern; iſt die Wiſſenſchaft aber fertig, ſo wird davon angefangen. So iſt es auch bei der Philoſophie; die Ausbildung der empiriſchen Seite iſt ſo weſentliche Bedingung der Idee geweſen, damit dieſe zu ihrer Entwickelung und Beſtimmung kommen könne. Daß z. B. die Geſchichte der Philoſophie der neuern Zeit vorhanden ſeyn kann, dazu gehört die Geſchichte der Philoſophie im Allgemeinen, der Gang der Philoſophie durch ſo viel tauſend Jahre; dieſen langen Weg muß der Geiſt genommen haben, um

jene Philoſophie zu produciren. Im Bewußtſeyn nimmt ſie dann die Stellung an, daß ſie die Brücke hinter ſich abwirft; ſie erſcheint frei nur in ihrem Aether ſich zu ergehen, ohne Widerſtand in dieſem Medium ſich zu entfalten; aber ein Anderes iſt, dieſen Aether und die Entfaltung in ihm zu gewinnen. Wir dürfen es nicht überſehen, daß die Philoſophie ohne dieſen Gang nicht zur Exiſtenz gekommen wäre; denn Geiſt iſt weſentlich Verarbeitung als eines Andern.

1. Baco iſt durch zwei Werke berühmt geworden. Sein Verdienſt iſt namentlich erſtens, daß er in ſeiner Schrift De augmentis scientiarum eine ſyſtematiſche Encyklopädie der Wiſſenſchaften aufgeſtellt hat; ein Entwurf, der bei ſeinen Zeitgenoſſen allerdings Aufſehen erregen mußte. Es iſt wichtig, ein ſolches geordnetes Gemälde des Ganzen, an das man nicht gedacht hatte, vor Augen zu legen. Dieſe Encyklopädie trägt eine allgemeine Eintheilung der Wiſſenſchaften vor; die Principien der Eintheilung ſind nach den Unterſchieden der geiſtigen Vermögen geordnet. Baco theilt ſo die Wiſſenſchaften ein nach dem Gedächtniß, der Phantaſie und der Vernunft, indem er 1) Sachen des Gedächtniſſes, 2) der Phantaſie, 3) der Vernunft unterſcheidet. Dem Gedächtniß hat er nämlich die Geſchichte, der Phantaſie die Poeſie und Kunſt überhaupt und der Vernunft endlich die Philoſophie zugeordnet.[1] Nach der beliebten Weiſe des Eintheilens werden dann dieſe weiter eingetheilt, indem er das Uebrige darunter bringt; doch iſt dieß unbefriedigend. Zur Geſchichte gehören Werke Gottes: heilige, prophetiſche, ekkleſiaſtiſche Geſchichte; Werke des Menſchen: Geſchichte, Literar-Geſchichte; dann Werke der Natur u. ſ. f.[2] Er geht dieſe Gegenſtände durch nach der Manier ſeiner Zeit, worin eine Hauptſeite iſt, daß etwas durch Beiſpiele,

[1] Bacon. De augmentis scientiarum II, c. 1 (Lugd. Batavor. 1652. 12), p. 108—110 (Operum omnium p. 43—44, Lipsiae 1694).

[2] Ibidem, c. 2, p. 111 (Operum p. 44); c. 4, p. 123—124 (p. 49); c. 11, p. 145—147 (p. 57—58).

z. B. aus der Bibel, plauſibel gemacht wird. Bei der Cosmetica in Betreff der Schminke ſagt er ſo: „Er wundere ſich, daß die bürgerlichen und kirchlichen Geſetze ſo lange auf die böſe Gewohnheit des Schminkens nicht aufmerkſam geweſen ſeyen; in der Bibel leſen wir wohl, daß die Jeſabel ſich zwar geſchminkt habe, aber nicht die Eſther und die Judith.“ [1] Wenn von Königen, Päpſten u. ſ. f. die Rede iſt: ſo muß Ahab, Salomo u. ſ. f. herhalten. Wie damals in den bürgerlichen Geſetzen, z. B. der Ehe, die Jüdiſchen Formen galten, ſo ſind auch in der Philoſophie dergleichen noch geweſen. Es kommt auch in dieſer Schrift Theologie vor, ebenſo Magie; es iſt eine allgemeine Methodik der Erkenntniß und der Wiſſenſchaften darin enthalten.

Die Eintheilung der Wiſſenſchaften iſt das Unbedeutendſte am Werke De augmentis scientiarum. Worin ſein Werth geſetzt wurde und es Wirkung hervorbrachte, iſt die Kritik und Menge lehrreicher Bemerkungen, was Alles damals in den einzelnen Gattungen von Kenntniſſen und Disciplinen vermißt wurde, hauptſächlich inwiefern die bisherige Methode in der Behandlung fehlerhaft und zweckwidrig ſey, wo ſcholaſtiſch-Ariſtoteliſche Begriffe vom Verſtand ausgeſponnen werden als Realitäten. Dieß Eintheilen iſt, wie es ſchon bei den Scholaſtikern und bei den Aeltern gebräuchlich war, noch jetzt Mode in den Wiſſenſchaften, in welchen die Natur des Wiſſens unbekannt iſt. Darin wird der Begriff der Wiſſenſchaft vorausgeſchickt, zu dieſem Begriffe dann ein ihm fremdes Princip als Eintheilungsgrund herzugenommen, wie hier der Unterſchied des Gedächtniſſes, der Phantaſie und der Vernunft, da die wahre Theilung iſt, daß der Begriff ſich ſelbſt entzweie, aus ſich ſich eintheile. Im Wiſſen iſt freilich das Moment des Selbſtbewußtſeyns; und das reale Selbſtbewußtſeyn hat die Momente des Gedächtniſſes, der Phantaſie und der Vernunft an ihm. Aber dieſe Eintheilung deſſelben eben iſt es, die

[1] Bacon. De augmentis scientiarum, IV, c. 2, p. 294—295 (p. 213).

nicht aus dem Begriffe des Selbſtbewußtſeyns genommen iſt: ſondern aus der Erfahrung, worin ſich findet, daß es dieſe Vermögen habe.

2. Das *andere* den Baco Auszeichnende iſt nun eben dieß, daß er weitläufig in ſeiner zweiten Schrift, ſeinem *Organon*, eine neue *Methode* über das Wiſſen geltend zu machen ſuchte; hier wird ſein Name noch häufig mit Ruhm geprieſen. Seine Hauptbeſtimmungen ſind, daß er polemiſch gegen die bisherige ſcholaſtiſche Methode, durch Schließen zu wiſſen, aufgetreten iſt, — gegen die ſyllogiſtiſchen Formen. Er nennt dieſe Methode anticipationes naturae: man fange von Vorausſetzungen, Definitionen, angenommenen Begriffen, von einem ſcholaſtiſchen Abſtractum an; und raiſonnire weiter daraus, ohne auf das zu ſehen, was in der Wirklichkeit vorhanden iſt. So wurden von Gott und ſeiner Wirkungsweiſe in der Welt, von Teufeln u. ſ. f. Bibelſtellen gebraucht (z. B. „Sonne ſtehe ſtill"), um daraus gewiſſe metaphyſiſche Sätze zu ſchließen, von denen aus man dann weiter gegangen iſt. Gegen dieß aprioriſche Verfahren iſt Baco's Polemik gerichtet geweſen; gegen dieſe Anticipationen der Natur wies er hin auf Erklärung, Auslegung der Natur.[1] „Durch eine und dieſelbe Thätigkeit des Geiſtes," ſagt er, „wird das, was man ſucht, gefunden und beurtheilt. Denn dieß Erkennen wird nicht durch eine *Vermittelung* vollbracht; ſondern auf *unmittelbare* Weiſe, und faſt ebenſo wie im Sinne. Der Sinn ergreift nämlich in ſeinen urſprünglichen Objecten zugleich die Geſtalt des Objects und ſtimmt der Wahrheit deſſelben bei."[2] Das Schließen verwirft Baco im Allgemeinen. In der That iſt auch dieß Ariſtoteliſche Schließen weder ein Erkennen durch ſich ſelbſt, ſeinem Inhalte nach: es bedarf eines fremden zum Grunde gelegten Allgemeinen; — Theils iſt eben darum

[1] Bacon. Novum Organon, L. I, Aphor. 11—34, p. 280—282 (Operum).

[2] Bacon. De augm. scient. V, c. 4, p. 358 (p. 137).

die Bewegung, ihrer Form nach, etwas Zufälliges. Der Inhalt iſt nicht in Einheit mit der Form, dieſe Form daher an ihr ſelbſt zufällig, weil ſie, für ſich betrachtet, Fortbewegung an einem fremden Inhalt iſt. Der Oberſatz iſt für ſich ſeyender Inhalt: der Unterſatz iſt ebenſo Inhalt nicht durch ſich, ſondern geht in's Unendliche zurück, d. h. hat die Form nicht an ihm ſelbſt; die Form iſt eben nicht der Inhalt. Es läßt ſich ebenſo gut immer auch das Entgegengeſetzte durch den Schluß herausbringen; denn dieſer Form iſt es gleichgültig, welcher Inhalt zum Grunde gelegt wird. „Die Dialektik hilft nichts zur Erfindung der Künſte; durch Zufall ſind viele Künſte erfunden.“ [1]

Gegen dieſes Schließen nicht eben überhaupt, d. h. nicht gegen den Begriff deſſelben (denn dieſen hatte Baco nicht), ſondern gegen das Schließen, wie es getrieben wurde, gegen das ſcholaſtiſche Schließen, das einen angenommenen Inhalt zum Grunde legte, eiferte Baco: und drang darauf, daß der Inhalt der Erfahrung zum Grunde gelegt und nach der Induction verfahren werde, da er Beobachtungen der Natur und Verſuche als Grundlage forderte, und die Gegenſtände aufzeigte, deren Unterſuchung für das Intereſſe der menſchlichen Geſellſchaft vorzüglich wichtig ſey u. ſ. f. Daraus ergab ſich dann das Schließen durch Induction und Analogie. [2] In der That war es nur dieſe Verwechſelung des Inhalts, auf welche Baco, ohne es zu wiſſen, in Wahrheit drang. Denn wenn er eigentlich das Schließen überhaupt verwarf, und nur den Schluß durch Induction zuließ, ſo machte er ohne Bewußtſeyn Theils ſelbſt Schlüſſe; Theils konnten alle dieſe Erfahrungshelden nach ihm, die das ins Werk richteten, was er verlangte, und aus Beobachtungen, Verſuchen und Erfahrungen die Sache ſelbſt rein zu erhalten meinen, es

[1] Bacon. De augmentis scientiarum V, c. 2, p. 320—321 (p. 122—123).

[2] Bacon. Novum Organon, L. 1, Aphor. 105, p. 313; De augmentis scientiarum V, c. 2, p. 326—327 (p. 124—125).

weder ohne Schlüſſe, noch ohne Begriffe machen, und begriffen und ſchloſſen um ſo ſchlechter, da ſie meinten, ſie haben nicht mit Begriffen zu thun: noch traten ſie überhaupt aus dem Schließen heraus zur immanenten, wahren Erkenntniß. Wenn Baco alſo die Induction dem Syllogismus entgegenſetzte, ſo iſt dieſe Entgegenſetzung formell; jede Induction iſt auch ein Schließen, was auch Ariſtoteles bekannt war. Denn wird aus einer Menge von Dingen ein Allgemeines abgeleitet, ſo lautet der erſte Satz, Dieſe Körper haben dieſe Eigenſchaften: der zweite, Alle dieſe Körper gehören zu Einer Klaſſe; alſo drittens hat dieſe Klaſſe dieſe Eigenſchaften. Das iſt ein vollſtändiger Schluß. Immer hat die Induction den Sinn, daß Beobachtungen angeſtellt, Verſuche gemacht werden, auf die Erfahrung geſehen und hieraus die allgemeine Beſtimmung abgeleitet wird.

Es iſt ſchon erinnert, wie wichtig es iſt, auf den Inhalt als Inhalt der Wirklichkeit, der Gegenwart hinzuführen; denn das Vernünftige muß gegenſtändliche Wahrheit haben. Die Verſöhnung des Geiſtes mit der Welt, die Verklärung der Natur und aller Wirklichkeit muß nicht ein Jenſeits, ein Dereinſt ſeyn, ſondern jetzt und hier ſich vollbringen. Dieß Moment des Jetzt und Hier iſt es, was dadurch überhaupt in das Selbſtbewußtſeyn kommt. Die Erfahrungen, Verſuche, Beobachtungen wiſſen aber nicht, was ſie in Wahrheit thun, nämlich daß das einzige Intereſſe, das ſie an den Dingen nehmen, eben die innere bewußtloſe Gewißheit der Vernunft iſt, ſich in der Wirklichkeit ſelbſt zu finden; und die Beobachtungen und Verſuche laufen eben darauf hinaus, wenn ſie richtig angeſtellt werden, daß nur der Begriff das Gegenſtändliche iſt. Den Verſuchen entflieht eben unter den Händen das ſinnliche Einzelne, und wird ein Allgemeines; das bekannteſte Beiſpiel iſt die poſitive und negative Elektricität, inſofern ſie poſitiv und negativ iſt. Der andere formelle Mangel, den alle Empiriker theilen, iſt, daß ſie glauben, ſie halten ſich nur an Erfahrung; es bleibt ihnen unbewußt, daß im Aufnehmen

dieſer Wahrnehmungen ſie metaphyſiciren. Der Menſch bleibt nicht bei'm Einzelnen ſtehen, und kann es nicht. Er ſucht das Allgemeine; dieſes aber ſind Gedanken, wenn auch nicht Begriffe. Die ausgezeichnetſte Gedankenform iſt die der Kraft; man ſpricht ſo von einer Kraft der Elektricität, des Magnetismus, der Schwere. Die Kraft iſt aber ein Allgemeines, nicht Wahrnehmbares; ganz unkritiſch, bewußtlos geben ſich die Empiriker alſo ſolchen Beſtimmungen hin.

3. Baco giebt endlich die Gegenſtände an, mit denen ſich vornehmlich die Philoſophie beſchäftigen ſolle. Dieſe Gegenſtände contraſtiren ſehr in Vergleich deſſen, was wir aus Wahrnehmung und Erfahrung ſchöpfen. „In der allgemeinen Skizze, die Baco von dem giebt, was vornehmlich Gegenſtand der philoſophiſchen Unterſuchung ſeyn ſolle, befinden ſich folgende Gegenſtände, und wir wählen diejenigen heraus, auf welche er in ſeinen Werken vornehmlich dringt: die Verlängerung des Lebens, die Verjüngung in einem gewiſſen Grade, die Retardation des Alters, die Veränderung der Statur, die Umgeſtaltung der Züge, die Verwandelung der Körper in andere, das Erzeugen neuer Arten, Gewalt über die Luft und Erregung von Ungewittern, größeres Vergnügen der Sinne." Auch auf ſolche Gegenſtände läßt er ſich ein, und ſucht die Aufmerkſamkeit darauf zu richten, ob es nicht in Bezug auf ſie Mittel geben könne; in ſolchen Mächten ſoll man es weiter bringen. „Er beſchwert ſich, daß dergleichen Unterſuchungen verlaſſen worden ſeyen von ſolchen, die er bezeichnet als ignavi regionum exploratores. In ſeiner Natur-Hiſtorie giebt er förmliche Recepte, Gold zu machen und viele Wunder zu verrichten." [1] Baco ſteht ſo noch gar nicht auf dem verſtändigen Standpunkt der Naturbetrachtung, ſondern iſt noch im gröbſten Aberglauben, falſcher Magie u. ſ. f. befangen. Dieß wird

[1] The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 50—51; cf. Bacon. Silva silvarum sive historia naturalis, Cent. IV, Sect. 326—327 (Operum p. 822—823).

im Ganzen in verſtändiger Weiſe vorgetragen; und er bleibt ſo in den Vorſtellungen ſeiner Zeit. „Verwandelung des Silbers, Queckſilbers oder irgend eines andern Metalls in Gold iſt eine ſchwer zu glaubende Sache. Doch wer die Natur des Gewichts, der Farbe, Hämmerbarkeit, des Fixen und Volatilen begreift und die erſten Samen der Metalle und ihre Niederſchlagungsmittel kennt, kann wahrſcheinlich Gold nach vieler und ſcharfſinniger Anſtrengung endlich hervorbringen, aber freilich nicht durch ein Paar Tropfen Elixirs. So wer die Natur des Eintrocknens, der Aſſimilation und des Ernährungs-Proceſſes kennt, kann durch Bäder, Diät u. ſ. f. ſein Leben verlängern, oder die Kraft der Jugend in einem gewiſſen Grade wieder herſtellen.“[1] Dieſe Behauptungen ſind alſo nicht ſo grell, als ſie zunächſt ausſehen. Bei der Medicin ſpricht er unter Anderem von der Erweichung (Malacissatio per exterius)[2] u. ſ. w.

Ein Hauptzug bei ihm iſt in Anſehung des Formellen der Betrachtung, daß er ſagt, „die Natur-Philoſophie theile ſich in zwei Theile: der erſte beſtehe in der Betrachtung der Urſachen; der zweite in der Hervorbringung der Wirkungen. Von den Urſachen, die zu unterſuchen ſind, unterſcheidet er entweder die Endurſache und die formelle Urſache, oder anders die materielle und die wirkende Urſache; — jene gehören der Metaphyſik, dieſe der Phyſik. Die letztere ſieht er als einen Zweig der Philoſophie an, der in Würde und Wichtigkeit weit unter dem erſten ſteht. Die Unterſuchung der erſtern zu befördern, iſt Zweck ſeines Organon.“[3] Er ſagt ſelber: „Mit Recht wird behauptet, die Wahrheit wiſſen, heißt die Urſachen erkennen; nicht mit Unrecht werden auch vier Urſachen angegeben, die Materie, die Form, die wirkende und die Endurſache.“[4] (ſ. Th. I, S. 191—192, Th. II, S. 284).

[1] Bacon. De augmentis scientiarum III, c. 5, p. 245—246 (p. 95).

[2] Bacon. De augmentis scientiarum IV, c. 2, p. 293 (p. 112).

[3] The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 51—52; cf. Bacon. De augmentis scientiarum III, c. 3—4, p. 200—206 (p. 78—80).

[4] Bacon, Novum Organon, L. II, Aphor. 2.

Eine Hauptbeſtimmung iſt hierbei aber, daß ſich Baco gegen die teleologiſche Betrachtung der Natur, gegen die Betrachtung nach Endurſachen gekehrt hat. „Die finale Urſache zu erforſchen, iſt nutzlos; ſie verdirbt ſogar die Wiſſenſchaften, und hat nur Intereſſe in der Moral.“ [1] Die Betrachtung durch causae efficientes iſt ſo bei Baco die Hauptſache. Zur Betrachtung nach Endurſachen gehören z. B. die Behauptungen: „daß wir Haare an den Augenliedern haben, damit ſie uns die Augen ſchützen; daß das dicke Fell der Thiere dazu ſey, um Hitze und Kälte abzuhalten; die Blätter der Bäume, damit die Früchte von Sonne und Wind nicht leiden;“ [2] die Haare auf dem Kopfe, wegen der Wärme; daß Donner und Blitz Strafe Gottes ſeyen, oder die Erde fruchtbar machen; Murmelthiere in den Winterſchlaf fallen, weil ſie nichts zu freſſen finden; die Schnecke ein Haus hat, um gegen Angriffe geſichert zu ſeyn; die Biene einen Stachel hat. Nach Baco ſind unzählige Ausführungen hiervon gemacht worden. Die negative äußerliche Seite des Gebrauchs wird heraus gekehrt, und auch der Mangel an dieſer Zweckmäßigkeit aufgefaßt: wenn Sonne oder Mond, kann man z. B. ſagen, immer ſchienen, ſo könnte die Polizei viel Geld ſparen, wofür man ganze Monate eſſen und trinken könnte. Es iſt richtig, daß ſich Baco ſolcher Betrachtung nach Endurſachen entgegen ſetzte, weil ſie ſich auf äußerliche Zweckmäßigkeit bezieht, wie Kant davon auch gut die innere Zweckmäßigkeit unterſchieden hat. In der That iſt gegen den äußerlichen Zweck der innere Zweck der innere Begriff der Sache ſelbſt, wie wir dieß auch ſchon früher bei Ariſtoteles (Th. II, 302—309) ſahen. Weil das Organiſche innere Zweckmäßigkeit hat, ſo ſind zwar die Glieder auch äußerlich zweckmäßig gegen einander; die Zwecke aber als äußerliche Zwecke ſind Dieſem heterogen, haben nicht ihren Zuſammenhang mit dem Gegenſtand, der

[1] Bacon. Novum Organon, L. II, Aphor. 2; cf. The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52.

[2] Bacon. De augmentis scientiarum III, c. 4, p. 237 (p. 92).

betrachtet wird. Ueberhaupt iſt der Begriff der Natur nicht an ihr ſelbſt, ſo daß der Zweck an ihr ſelbſt wäre; ſondern der Begriff als Zweckmäßigkeit iſt ihr etwas Fremdes. Sie hat den Zweck an ſich ſelbſt nicht ſo, daß wir ſie eben zu reſpectiren hätten: wie der einzelne Menſch Zweck an ihm ſelbſt, und deßwegen zu reſpectiren iſt. Selbſt der einzelne Menſch aber als einzelner iſt nur zu reſpectiren für den Einzelnen als ſolchen, nicht für's Allgemeine. Wer im Namen des Allgemeinen handelt, des Staats, ein General z. B., braucht den Einzelnen gar nicht zu reſpectiren; ſondern dieſer, obgleich Zweck an ſich, hört nicht auf, relativ zu ſeyn. Er iſt dieſer Zweck an ſich nicht als ſich ausſchließend und entgegenſetzend, ſondern nur inſofern ſein Weſen der allgemeine Begriff iſt. Der Zweck des Thiers an ſich als eines Einzelnen iſt ſeine Selbſterhaltung; aber ſein wahrer Zweck an ſich iſt die Gattung. Es kommt auch nicht dazu, ſich zu erhalten; ſondern die Selbſterhaltung ſeiner Einzelnheit iſt das Gegentheil, das Aufheben ſeiner ſelbſt, die Production der Gattung.

Baco trennt nun das allgemeine Princip und die wirkende Urſache, und darum verweiſt er eben die Betrachtung nach Zwecken aus der Phyſik in die Metaphyſik: oder er erkennt den Begriff nicht als Allgemeines an der Natur, ſondern nur als Nothwendigkeit, d. h. als Allgemeines, das ſich in dem Gegenſatze ſeiner Momente darſtellt, nicht ſie in der Einheit verbunden hat; mit andern Worten, er kennt nur ein Begreifen eines Beſtimmten aus einem andern Beſtimmten in's Unendliche, nicht Beider aus ihrem Begriffe. Das Forſchen nach der wirkenden Urſache hat Baco ſo allgemeiner gemacht, und behauptet, daß der Phyſik nur dieſe Betrachtung angehöre, wiewohl er einräumt, daß beide Arten der Betrachtung auch neben einander beſtehen können.[1] Durch jene Anſicht hat er ſehr viel gewirkt; und inſofern ſie dem gedankenloſen Aberglauben entgegengearbeitet hat, welcher in den Germaniſchen Völkern an Fürchterlichkeit und Abſurdität den der

[1] Bacon. De augm. scient. III, c. 4, p. 239 (p. 92).

alten Welt weit hinter ſich zurückgelaſſen hat, hat ſie eben das Verdienſt, das wir bei der Epikureiſchen Philoſophie gegen die abergläubiſchen Stoiker und den Aberglauben überhaupt ſahen, der irgend ein vorgeſtelltes Weſen zur Urſache macht (ein Jenſeits, das ſelbſt auf eine ſinnliche Weiſe ſeyn und als Urſache wirken ſoll), oder auch zwei ſinnliche Dinge auf einander wirken läßt, die gar keine Beziehung haben. Dieſe Polemik Baco's gegen Geſpenſter, Aſtrologie, Magie u. ſ. f. [1] kann nun freilich eben nicht für Philoſophie angeſehen werden; wie ſeine anderen Gedanken; aber es iſt dieß wenigſtens ein Verdienſt für die Bildung.

Auch räth er, auf die formellen Urſachen, die Formen der Dinge, die Aufmerkſamkeit zu richten und ſie zu erkennen. [2] „Aber herauszubringen, was er unter formellen Urſachen verſteht, iſt ſchwer; was dieſe Formen ſeyen, darüber iſt Baco ſich nicht klar geworden." [3] Man kann meinen, er habe die immanenten Beſtimmtheiten der Dinge, die Natur-Geſetze darunter verſtanden; in der That ſind die Formen nichts Anderes, als die allgemeinen Beſtimmungen, Gattungen u. ſ. w. [4] Er ſagt: „Die Erforſchung der Form wird für unmöglich gehalten. Die wirkende und die materielle Urſache, wie man ſie gewöhnlich auffaßt und erforſcht, nämlich abgeſehen vom verborgenen Proceſſe der Form, ſind nur oberflächlich und nützen der wahren und wirklichen Wiſſenſchaft faſt gar nichts. Obgleich in der Natur nichts wahrhaft exiſtirt als individuelle Körper, welche rein individuelle Acte nach einem Geſetz von ſich geben: ſo iſt doch in der Wiſſenſchaft dieß Geſetz ſelber und die Erforſchung, Entdeckung und Auslegung deſſelben als die Grundlage anzuſehen, ſowohl für das Wiſſen

[1] Bacon. De augmentis scientiarum I, p. 46 (p. 19); III, c. 4, p. 211—213 (p. 82—83); Novum Organon, L. I, Aphor. 85, p. 304.

[2] Bacon. De augmentis scientiarum III, c. 4, p. 231—234 (p. 89—90).

[3] The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52.

[4] Bacon. Novum Organon. L. II, Aphor. 17, p. 345—346.

als auch für die Thätigkeit. Die Paragraphen dieſes Geſetzes ſind es, was wir unter dem Namen der Formen verſtehen. Die Erforſchung der Formen, welche ewig und unveränderlich ſind, bildet den Gegenſtand der Metaphyſik. Wer die Formen erkennt, umfaßt die Einheit der Natur in der ungleichartigſt ſcheinenden Materie."[1] Dieß geht er weitläufig durch, und führt darüber viele Beiſpiele an, z. B. die Wärme. „Der Geiſt muß ſich von den Unterſchieden zu den Gattungen erheben. Sonnenwärme und Feuerwärme ſind heterogen. Wir ſehen, daß bei der Sonnenwärme Trauben reifen. Um aber zu ſehen, ob die Sonnenwärme ſpecifiſch ſey, beobachten wir auch andere Wärme, und finden, daß auch im warmen Zimmer Trauben reifen; ſo iſt alſo die Sonnenwärme nicht ſpecifiſch."[2] — „Die Phyſik, ſagt er, leitet uns durch enge, rauhe Pfade, indem ſie die Wege der gewöhnlichen Natur nachahmt. Aber wer eine Form verſteht, kennt die letzte Möglichkeit, dieſe Natur auf alle Arten von Gegenſtänden zu ſuperinduciren: d. i., wie er es erklärt, die Natur von Gold in die von Silber einzuführen," d. h. aus Gold Silber zu machen, „und alle dieſe Wunder zu verrichten, auf welche die Alchymiſten Anſprüche machen. Der Irrthum von dieſen beſteht nur darin, zu hoffen, auf fabelhafte und phantaſtiſche Weiſe dieß zu erlangen;" die wirkliche Weiſe iſt, dieſe Formen zu erkennen. „Die formalen Urſachen und die logiſchen Regeln, ſie kennen zu lernen, ſind der Gegenſtand der Instauratio magna und des Novum Organon."[3] Es ſind gute Regeln, aber nicht, jenen Zweck zu erreichen.

Dieß iſt, was von Baco anzuführen war. Bei Locke ſoll

[1] Bacon. Novum Organon, L. II, Aphor. 2, p. 325—326 (Tennemann, Bd. X, S. 35—36); Lib. I, Aphor. 51, p. 286; L. II, Aphor. 9; Aphor. 3, p. 326.

[2] Bacon. Novum Organon, L. II, Aphor. 35, p. 366.

[3] The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52; cf. Bacon. De augmentis scientiarum III, c. 4, p. 236 (p. 91).

noch mehr von dieſem empiriſchen Verfahren der Engländer die Rede ſeyn.

B. Jakob Böhme.

Von jenem Engliſchen Lordſtaatskanzler, dem Heerführer des äußerlichen, ſinnlichen Philoſophirens, wollen wir zum **philosophus teutonicus**, wie er genannt wurde, zum Deutſchen Schuſter aus der Lauſitz gehen, deſſen wir uns nicht zu ſchämen haben. In der That iſt durch ihn erſt in Deutſchland Philoſophie mit einem eigenthümlichen Charakter hervorgetreten; er iſt das andere gerade im Entgegengeſetzten ſtehende Extrem zu Baco, und hieß auch **theosophus teutonicus**, wie denn **philosophia teutonica** ſchon früher Myſticismus hieß.[1] Dieſer Jacob Böhme war lange vergeſſen, und als ein pietiſtiſcher Schwärmer verſchrien; beſonders durch die Aufklärung iſt ſein Publicum ſehr beſchränkt worden. Leibnitz ehrte ihn noch ſehr; doch erſt in neuern Zeiten iſt ſeine Tiefe wieder anerkannt worden und er wieder zu Ehren gekommen. Es iſt gewiß, daß er einerſeits jene Verachtung nicht verdient, aber auch andererſeits nicht die hohen Ehren, in die er hat erhoben werden ſollen. Ihn als Schwärmer zu qualificiren, heißt weiter nichts. Denn wenn man will, kann man jeden Philoſophen ſo qualificiren, ſelbſt den Epikur und Baco; denn ſie ſelbſt haben dafür gehalten, daß der Menſch noch in etwas Anderem ſeine Wahrheit habe, als im Eſſen und Trinken, und in dem verſtändigen täglichen Leben des Holzhackens, Schneiderns, Handelns, oder ſonſtiger Stands- und Amtsgeſchäfte. Was aber die hohen Ehren betrifft, zu denen Böhme erhoben worden, ſo dankt er dieſe beſonders ſeiner Form der Anſchauung und des Gefühls; denn Anſchauung und inneres Fühlen, Beten und Sehnen, und die Bildlichkeit der Gedanken, die

[1] Jacob Böhme's Leben und Schriften (nach ſeinen Werken, Hamburg 1715. 4.), Nr. I, §. 18, S. 11—12; Nr. V, §. 2, S. 54 und das Titelblatt; Nr. I, §. 57, S. 27—28.

Allegorien und dergleichen werden zum Theil für die weſentliche Form der Philoſophie gehalten. Aber es iſt nur der Begriff, das Denken, worin die Philoſophie ihre Wahrheit haben, worin das Abſolute ausgeſprochen werden kann, und auch iſt, wie es an ſich iſt. Von dieſer Seite iſt Böhme vollkommen Barbar; — ein Mann jedoch, der bei ſeiner rohen Darſtellung ein concretes, tiefes Herz beſitzt. Weil er aber keine Methode und Ordnung hat, ſo iſt es ſchwer, eine Vorſtellung von ſeiner Philoſophie zu geben.

Jacob Böhme in Alt-Seidenberg bei Görlitz in der Oberlauſitz 1575 von armen Eltern geboren, war in ſeiner Jugend eben Bauernjunge, der das Vieh hütete. Im Lutherthum iſt er erzogen, und darin ſtets geblieben. Die Lebensbeſchreibung, die ſeinen Werken beigegeben iſt, wurde nach ſeiner Erzählung von einem Geiſtlichen verfaßt, der ihn perſönlich kannte. Man findet darin viel erzählt, wie er zu einer tiefern Erkenntniß gelangt iſt durch mehrere Regungen, die er gehabt hat; ſchon als Hirt bei'm Viehhüten, wie er von ſich erzählt, hatte er ſolche wunderbare Erſcheinungen. Die erſte wunderbare Erweckung hatte er in einem Geſträuch, worin er eine Höhle und eine Bütte Geldes geſehen. Durch dieſen Glanz erſchrocken, iſt er innerlich geweckt worden aus trüber Dumpfheit; er hat ſie aber hernach nicht mehr gefunden. In der Folge wurde er dann zu einem Schuſter in die Lehre gegeben. Vorzüglich „iſt er durch den Spruch (Lucä XI, 13):" „„Der Vater im Himmel will den heiligen Geiſt geben denen, die ihn darum bitten,"" „in ſich ſelber erwecket, daß er um die Wahrheit zu erkennen, jedoch in Einfalt ſeines Geiſtes inbrünſtig und unaufhörlich gebetet, geſuchet und angeklopfet, bis er, damals bei ſeinem Meiſter auf der Wanderſchaft, durch den Zug des Vaters in dem Sohne, dem Geiſte nach, in den heiligen Sabbat und herrlichen Ruhetag der Seelen verſetzet und alſo ſeiner Bitte gewähret worden; alwo er (ſeiner eigen Bekäntniß nach) mit göttlichem Lichte umfangen,

und ſieben Tage lang in höchſter göttlicher Beſchaulichkeit und Freudenreich geſtanden." Sein Meiſter hat ihn deßhalb fortgeſchickt, mit dem Bemerken: er könne „ſolchen Haus-Propheten nicht" bei ſich haben. In der Folge hat er in Görlitz gelebt; 1594 war er Meiſter und verheirathet. Später, „Anno 1600, im fünfundzwanzigſten Jahre ſeines Alters," ging ihm „zum andern Mal" das Licht auf, in einem zweiten Geſicht der Art. Er erzählt nämlich: Er ſah ein blankgeſcheuertes zinnernes Geräthe im Zimmer; und „durch den gählichen Anblick des lieblichen jovialen Scheins" dieſes Metalls ward er (zu einer Beſchauung, und Entrückung ſeines aſtraliſchen Geiſtes) „in den Mittelpunkt der geheimen Natur" und in das Licht des göttlichen Weſens „eingeführt. Er ging vor das Thor, um ſich dieſe Phantaſie aus dem Hirne zu ſchlagen, in's Grüne: und" hat „doch nichts deſto weniger ſolchen empfangenen Blick" in ſich „je länger, je mehr und klärer empfunden; alſo daß er, vermittelſt der angebildeten Signaturen oder Figuren, Lineamenten und Farben, allen Geſchöpfen gleichſam in das Herz und in die innerſte Natur hineinſehen können (wie auch in ſeinem Buch De signatura rerum dieſer ihm eingedrückte Grund genugſam verkläret und enthalten), wodurch er mit großer Freudigkeit überſchüttet, Gott gedanket, und ruhig an ſein Hausweſen gegangen." Er ſchrieb dann ſpäter mehrere Schriften. In Görlitz hat er ſein Handwerk getrieben, iſt dabei geblieben: und dort 1624 als Schuhmachermeiſter geſtorben. [1]

Seine Werke ſind beſonders von Holländern aufgeſucht, und daher die meiſten Ausgaben in Amſterdam gemacht, in Hamburg aber nachgedruckt. Seine erſte Schrift iſt die „Aurora" oder „Morgenröthe im Aufgange," der dann viele folgten; die „Von den drei Principien," und eine andere „Vom dreifachen Leben des Menſchen" ſind unter mehrern andern von ſeinen merkwürdigſten. Die Bibel hat Böhme immer geleſen. Welche Schrif-

[1] Jacob Böhme's Leben und Schriften, Nr. I, 2—4, S. 3—4; §. 6—7, S. 5; §. 10—11, S. 7—8; §. 28—29, S. 17—18.

Digitized by Google

ten er ſonſt geleſen hat, iſt nicht bekannt. Aber eine Menge Stellen in ſeinen Werken beweiſen, daß er viel geleſen hat, offenbar beſonders myſtiſche, theoſophiſche und alchymiſtiſche Schriften, zum Theil wohl des Theophraſtus *Paracelſus* Bombaſtus von Hohenheim, eines Philoſophen ähnlichen Calibers, aber eigentlich verworrener und ohne die Tiefe des Gemüths des Böhme. Er iſt von den Geiſtlichen vielfältig verfolgt, hat jedoch in Deutſchland weniger Aufſehen erregt als in Holland und in England, wo ſeine Schriften vielfach aufgelegt worden ſind.[1] Es iſt uns bei'm Leſen ſeiner Werke wunderbar zu Muthe; und man muß mit ſeinen Ideen vertraut ſeyn, um in dieſer höchſt verworrenen Weiſe das Wahrhafte zu finden.

Der Inhalt des *Philoſophirens* von Jacob Böhme iſt ächt deutſch; denn was ihn auszeichnet und merkwürdig macht, iſt das ſchon erwähnte proteſtantiſche Princip, die Intellectual-Welt in das eigene Gemüth hereinzulegen, und in ſeinem Selbſtbewußtſeyn Alles anzuſchauen und zu wiſſen und zu fühlen, was ſonſt jenſeits war. Die allgemeine Idee Böhme's zeigt ſich ſo einerſeits tief und gründlich; er kommt andererſeits aber, bei allem Bedürfniß und Ringen nach Beſtimmung und Unterſcheidung in der Entwickelung ſeiner göttlichen Anſchauungen des Univerſum's, nicht zur Klarheit und Ordnung. Es iſt kein ſyſtematiſcher Zuſammenhang, ſondern die größte Verworrenheit in der Abſcheidung, — ſelbſt in ſeiner Tabelle,[2] wo drei Nummern vorkommen:

I.

Was Gott außer Natur und Creatur ſey.

II.

Schiedlichkeit: Gott in Liebe.	Mysterium magnum.	Das I. Principium. Gott in Zorn.

[1] Jacob Böhme's Leben und Schriften, Nr. VI, §. 3—8, S. 81—87; Nr. I, §. 12—17, S. 8—11.

[2] Theoſophiſche Sendbriefe, 47. Brief (Werke, Hamburg 1715. 4.), S. 3879.

III.

Gott in Zorn und Liebe.

Es zeigt ſich hier kein beſtimmtes Auseinanderhalten der Momente, ſondern man hat nur das Gefühl des Ringens; bald ſind dieſe, bald jene Unterſchiede geſetzt: und wie ſie abgeriſſen hingeſtellt ſind, ſo laufen ſie auch wieder durcheinander.

Die Art und Weiſe ſeiner Darſtellung muß ſonach barbariſch genannt werden; die Ausdrücke in ſeinen Werken beweiſen dieß, wenn er z. B. vom göttlichen Salitter, dem Marcurius u. ſ. f. ſpricht. Wie Böhme das Leben, die Bewegung des abſoluten Weſens in's Gemüth legt, ebenſo ſchaute er alle Begriffe in einer Wirklichkeit an; oder er gebraucht die Wirklichkeit als Begriff, d. h. gewaltſam ſtatt Begriffsbeſtimmungen natürliche Dinge und ſinnliche Eigenſchaften, um ſeine Ideen darzuſtellen. Z. B. Schwefel und dergleichen iſt bei ihm nicht das Ding, das wir ſo heißen, ſondern ſein Weſen; oder der Begriff hat dieſe Form der Wirklichkeit. Böhme ſteht im tiefſten Intereſſe der Idee, und kämpft ſich damit herum. Die ſpeculative Wahrheit, die er vortragen will, bedarf, um ſich ſelbſt zu faſſen, weſentlich des Gedankens und der Form des Gedankens. Nur im Gedanken kann dieſe Einheit, in deren Mittelpunkte ſein Geiſt ſteht, gefaßt werden; aber gerade die Form des Gedankens iſt es, die ihm fehlt. Die Formen, die er gebraucht, ſind weſentlich keine Begriffsbeſtimmungen mehr. Es ſind ſinnliche, chemiſche Beſtimmungen einerſeits: ſo Qualitäten, Herbe, Süß, Sauer, Grimmig; dann Empfindungen, wie Zorn, Liebe; ferner Tinctur, Eſſenz, Qual u. ſ. f. Dieſe ſinnlichen Formen behalten bei ihm aber nicht die eigenthümliche ſinnliche Bedeutung; ſondern er gebraucht ſie, um dem Gedanken Worte zu geben. Es erhellt aber ſogleich, wie die Darſtellung gewaltſam erſcheinen muß, indem nur der Gedanke der Einheit fähig iſt. Es ſieht alſo kraus aus, wenn man von der Bitterkeit Gottes, vom Schrack, Blitz lieſt; man muß die Idee vorher haben, und ahnet ſie dann freilich darin. Das Andere aber iſt, daß Böhme als Form der

Idee die chriſtliche Form, beſonders der Dreieinigkeit, gebraucht, die ihm zunächſt liegt; die ſinnliche Weiſe und die Weiſe der vorſtellenden Religion, ſinnliche Bilder und Vorſtellungen, bringt er ineinander. So ganz roh und barbariſch dieß nun aber auch einerſeits iſt, und ſo ſehr man es nicht aushalten kann, anhaltend den Böhme zu leſen und ſeine Gedanken feſtzuhalten (denn es geht Einem immer der Kopf herum von Qualitäten, Geiſtern, Engeln): ſo muß doch andererſeits ebenſo dieſe Gegenwärtigkeit anerkannt werden, in Allem aus ſeiner Wirklichkeit, aus ſeinem Gemüthe zu ſprechen. Dieß derbe, Deutſche, tiefe Gemüth, das mit dem Innerſten verkehrt, exercirt ſo eigentlich in der That eine ungeheure Macht und Kraft, die Wirklichkeit als Begriff zu gebrauchen, und was im Himmel vorgeht, um ſich herum und in ſich zu haben. Wie Hans Sachs in ſeiner Manier den Herrgott, Chriſtus und den heiligen Geiſt nicht minder zu Spießbürgern ſeines Gleichen vorgeſtellt hat, als die Engel und die Erzväter, und ſie nicht als vergangene, hiſtoriſche genommen, eben ſo Böhme.

Dem Glauben hat der Geiſt Wahrheit, aber in dieſer Wahrheit fehlt das Moment der Gewißheit ſeiner ſelbſt. Daß der Gegenſtand des Chriſtenthums die Wahrheit, der Geiſt iſt, haben wir geſehen; ſie iſt dem Glauben als unmittelbare Wahrheit gegeben. Er hat ſie, aber bewußtlos, ohne Wiſſen, ohne ſie als ſein Selbſtbewußtſeyn zu wiſſen: und weil im Selbſtbewußtſeyn das Denken, der Begriff weſentlich iſt, — die Einheit der Entgegengeſetzten bei Bruno, — ſo fehlt dem Glauben vorzüglich dieſe Einheit. Seine Momente fallen als beſondere Geſtalten auseinander, beſonders die höchſten Momente: das Gute und das Böſe, oder Gott und der Teufel. Gott iſt, und auch der Teufel; Beide ſind für ſich. Iſt Gott aber das abſolute Weſen, ſo fragt ſich: Welches abſolute Weſen iſt dieß, das alle Wirklichkeit und beſonders das Böſe nicht an ihm hat? Böhme iſt daher eines Theils darauf gerichtet, die Seele des Menſchen zum göttlichen Leben zu führen, in ihr ſelbſt es hervorzubringen, den Streit in ihr ſelbſt

anzuſchauen, und zu ihrer Arbeit und ihrem Bemühen zu machen: und dann eben in Anſehung dieſes Inhalts es herauszukriegen, wie das Böſe im Guten enthalten ſey, — eine Frage der jetzigen Zeit. Weil Böhme aber den Begriff nicht hat und in der Gedankenbildung ſo weit zurück iſt, ſo ſtellt ſich dieß als ein fürchterlicher, ſchmerzhafter Kampf ſeines Gemüths und Bewußtſeyns mit der Sprache dar; und der Inhalt dieſes Kampfes iſt die tiefſte Idee Gottes, welche die abſoluteſten Gegenſätze in Eins zu bringen und zu binden ſucht, — nicht aber für die denkende Vernunft. Wenn man es alſo zuſammenfaſſen will, ſo hat Böhme gerungen, da ihm Gott Alles iſt, das Negative, das Böſe, den Teufel in und aus Gott zu begreifen, Gott als abſolut zu faſſen; und dieſer Kampf iſt der ganze Charakter ſeiner Schriften, wie die Qual ſeines Geiſtes. Es iſt eine ungeheure wilde und rohe Anſtrengung des Innern, das zuſammenzupacken, was durch ſeine Geſtalt und Form ſo weit auseinander liegt; in ſeinem ſtarken Geiſte bringt Böhme Beides zuſammen, und zerbricht darin alle dieſe unmittelbare Bedeutung der Wirklichkeit, die Beides hat. Wenn er aber auch dieſe Bewegung, dieß Weſen des Geiſtes in ihm ſelbſt, ſo im Innern auffaßt: ſo nähert ſich die Beſtimmung der Momente doch nur mehr der Form des Selbſtbewußtſeyns, dem Geſtaltloſen, dem Begriffe. Im Hintergrunde ſteht zwar der ſpeculativſte Gedanke, der aber nicht zu ſeiner ihm angemeſſenen Darſtellung kommt. Auch populare, derbe Weiſen der Vorſtellung, eine vollkommene Parrheſie kommt vor, die uns gemein erſcheint. Mit dem Teufel hat er beſonders viel zu thun; und er redet ihn oft an. „Komm her,“ ſagt er, „Du Schwarzhans. Was willtu? Ich will Dir ein Recept verſchreiben.“ [1] Wie Proſpero bei Shakſpeare — im Sturm [2] — Ariel droht, eine wurzelknorrige Eiche zu ſpalten und ihn tauſend Jahre darin einzuklemmen: ſo iſt Böhme's großer Geiſt in die harte knorrige Eiche des Sinn-

[1] Troſtſchrift von vier Complexionen, §. 43—63, S. 1602—1607.

[2] Act I, Scene 2, S. 27—28 (überſetzt von Schlegel, Berlin 1818).

lichen, — in die knorrige, harte Verwachſung der Vorſtellung eingeſperrt, ohne zur freien Darſtellung der Idee kommen zu können.

Ich will die Haupt-Ideen Böhme's kurz angeben, dann mehrere einzelne Formen, in die er ſich herumwirft; denn er bleibt nicht bei Einer Form, weil weder die ſinnliche noch die religiöſe genügen kann. Macht dieß nun auch, daß er ſich häufig wiederholt, ſo ſind die Formen ſeiner Hauptvorſtellungen doch auch wieder allenthalben ſehr verſchieden; und man würde ſich in ſeiner Arbeit täuſchen, wenn man es bei Böhme unternehmen wollte, eine conſequente Entwickelung ſeiner Vorſtellungen zu geben, beſonders inſofern ſie weiter hinausgehen. Man muß daher bei Böhme weder eine ſyſtematiſche Darſtellung, noch eine wahrhafte Hinüberführung ins Einzelne erwarten. Von ſeinen Gedanken läßt ſich meiſt nicht viel ſprechen, ohne die Weiſe ſeines Ausdrucks anzunehmen und die einzelnen Stellen ſelbſt anzuführen; denn anders läßt ſich's nicht ausdrücken. Die Grund-Idee des Jacob Böhme iſt das Streben, Alles in einer abſoluten Einheit zu erhalten; denn er will die abſolute göttliche Einheit, und die Vereinigung aller Gegenſätze in Gott aufzeigen. Sein Haupt-, ja man kann ſagen, ſein einziger Gedanke, der durch Alles hindurchgeht, iſt im Allgemeinen, die heilige Dreifaltigkeit in Allem aufzufaſſen, alle Dinge als ihre Enthüllung und Darſtellung zu erkennen; ſo daß ſie das allgemeine Princip iſt, in welchem und durch welches Alles iſt: und zwar ſo, daß alle Dinge nur dieſe göttliche Dreieinigkeit in ſich haben, nicht als eine Dreieinigkeit der Vorſtellung, ſondern als die reale der abſoluten Idee. Alles, was iſt, iſt nach Böhme nur dieſe Dreiheit; dieſe Dreiheit iſt Alles.[1] Das Univerſum iſt ihm alſo Ein göttliches Leben und Offenbaren Gottes in allen Dingen: ſo daß näher aus dem Einen Weſen Gottes, dem Inbegriff aller Kräfte und Qualitäten, der Sohn ewig geboren wird, der in jenen Kräften

[1] Von Chriſti Teſtament der heiligen Taufe, Buch II, Cap. 1, §. 4—5 S. 2653—2654.

leuchtet; die innere Einheit dieſes Lichts mit der Subſtanz der Kräfte iſt der Geiſt. Die Darſtellung iſt bald trüber, bald lichter. Das Weitere iſt dann die Explication dieſer Dreieinigkeit; und hier beſonders treten die verſchiedenen Formen ein, die er gebraucht, den Unterſchied, der in ihr vorkommt, zu bezeichnen.

In der Aurora, der „Wurzel oder Mutter der Philoſophie, Aſtrologie und Theologie,“ giebt er eine *Eintheilung*, worin er dieſe Wiſſenſchaften neben einanderſtellt, jedoch ohne klare Beſtimmung mehr nur von der einen zur andern übergeht. „1) Durch die *Philoſophie* wird gehandelt von der göttlichen Kraft, was Gott ſey, und wie im Weſen Gottes die Natur, Sternen und Elementa beſchaffen ſind, und woher alle Ding ſeinen Urſprung hat, wie Himmel und Erde beſchaffen ſind, auch Engel, Menſchen und Teufel, darzu Himmel und Hölle, und Alles, was creatürlich iſt, auch was die beiden Qualitäten in der Natur, aus rechtem Grunde in Erkenntniß des Geiſtes, im Trieb und Wallen Gottes. 2) Durch die *Aſtrologie* wird gehandelt von den Kräften der Natur, der Sternen und Elementen, wie daraus alle Creaturen ſind herkommen, wie Böſes und Gutes durch ſie gewirket wird in Menſchen und Thieren. 3) Durch die *Theologie* wird gehandelt von dem Reiche Chriſti, wie daſſelbe ſey beſchaffen, wie es der Höllen Reich ſey entgegengeſetzt, auch wie es in der Natur mit der Höllen Reich kämpfet.“ [1]

1. Das *Erſte* iſt *Gott, der Vater*; dieß Erſte iſt zugleich unterſchieden in ſich, und iſt die Einheit dieſer Beiden. „Gott iſt Alles,“ ſagt er, „er iſt Finſterniß und Licht, Liebe und Zorn, Feuer und Licht; aber er nennet ſich alleine einen Gott nach dem Lichte ſeiner Liebe. Es iſt ein ewiges Contrarium zwiſchen Finſterniß und Licht: Keines ergreifet das Ander, und iſt Keines das Ander, und iſt doch nur ein *einiges Weſen*, aber mit der *Qual* unterſchieden; auch mit dem Willen, und iſt doch kein abtrennlich Weſen. Nur Ein Principium ſcheidet das, daß Eines

[1] Morgenröthe im Aufgang, Vorrede §. 84—85, 88, S. 18.

im Andern als ein Nichts iſt, und iſt doch: aber nach deſſen Eigenſchaft, darinnen es iſt, nicht offenbar." [1] Mit der Qual iſt das ausgedrückt, was abſolute, eben die ſelbſtbewußte, gefühlte Negativität heißt, das ſich auf ſich beziehende Negative, das darum abſolute Affirmation iſt. Um dieſen Punkt dreht ſich nun das ganze Bemühen Böhme's; das Princip des Begriffs iſt in ihm durchaus lebendig, nur kann er es nicht in der Form des Gedankens ausſprechen. Es kommt nämlich Alles darauf an, das Negative als einfach zu denken, da es zugleich ein Entgegengeſetztes iſt; ſo iſt die Qual dieſe innere Zerriſſenheit, und doch zugleich das Einfache. Davon leitet Böhme Quellen ab, — ein gutes Wortſpiel; denn die Qual, dieſe Negativität, geht fort in Lebendigkeit, Thätigkeit: und ſo bringt er es auch mit Qualität, woraus er Quallität macht, zuſammen. [2] Die abſolute Identität der Unterſchiede iſt durchaus bei ihm vorhanden.

a. So ſtellt nun Böhme Gott nicht als die leere Einheit vor, ſondern als dieſe ſich ſelbſt theilende Einheit des abſolut Entgegengeſetzten; aber eine ganz beſtimmte Unterſcheidung muß man da nicht erwarten. Das Erſte, Eine, der Vater, hat zugleich die Weiſe des natürlichen Seyns; ſo ſpricht er davon, daß Gott die einfache Eſſenz iſt, wie bei Proklus. Dieſe einfache Eſſenz nennt er das Verborgene: beſtimmt es darum auch als das Temperamentum, dieſelbe Einheit Verſchiedener, worin Alles temperirt iſt. Wir ſehen es ihn auch den großen Salitter — bald den göttlichen, bald den Salitter der Natur —, auch Salniter nennen. Wenn er, als von etwas Bekanntem, von dieſem großen Salitter ſchwatzt, ſo weiß man nicht ſogleich, was dieß ſeyn ſoll. Aber es iſt eine ſchuſtermäßige Radebrechung des Worts sal nitri, Salpeter (der im Oeſtreichiſchen noch jetzt Salniter heißt): d. h. alſo eben noch das neutrale und in Wahrheit allgemeine Weſen. Das iſt die göttliche Pomp: In Gott

[1] Von wahrer Gelaſſenheit, Cap. 2, §. 9—10, S. 1673.

[2] Von den drei Principien göttlichen Weſens, Cap. 10, §. 42, S. 470.

iſt eine herrlichere Natur, Bäume, Gewächſe u. ſ. f. „In der göttlichen Pomp ſind fürnehmlich zwei Dinge zu betrachten: Der Salitter, oder die göttlichen Kräfte, er gebäret ſich alle Frucht; und der Marcurius oder Schall.“ [1] Dieſer große Salitter iſt nun das nicht geoffenbarte Weſen, wie die Neuplatoniſche Einheit ohne Wiſſen von ihr ſelbſt und ebenſo unerkannt iſt.

b. Dieſe erſte Subſtanz enthält alle Kräfte oder Qualitäten als noch nicht geſchieden; ſo erſcheint dieſer Salitter dann auch als der Leib Gottes, der alle Qualitäten in ſich faßt. Qualität iſt nun ein Hauptbegriff und die erſte Beſtimmung bei Böhme; und von den Qualitäten fängt er in ſeiner Schrift „Morgenröthe im Aufgang“ an. Mit der Qualität bringt er nachher auch Inqualiren zuſammen, und ſagt daſelbſt: „Qualität iſt die Beweglichkeit, das Quallen oder Treiben eines Dinges.“ Dieſe Qualitäten will er dann beſtimmen, das iſt aber eine trübe Darſtellung: „Als da iſt die Hitze, die brennet, verzehret und treibet Alles, das in ſie kommt, das nicht ihrer Eigenſchaft iſt. Hinwiederum erleuchtet und wärmet ſie Alles, was da iſt kalt, naß und finſter, und machet das Weiche hart. Sie hat aber noch zwei Species in ſich: als nemlich das Licht und die Grimmigkeit“ (Negativität). „Das Licht, das Herze der Hitze, iſt ein lieblich, freudenreicher Anblick, eine Kraft des Lebens, — ein Stück oder Quell der himmliſchen Freudenreich; denn es machet in dieſer Welt Alles lebendig und beweglich: alles Fleiſch, ſowohl Bäume, Laub und Gras wächſet in dieſer Welt in Kraft des Lichts, und hat ſein Leben darinnen, als in dem Guten. Hinwiederum hat ſie die Grimmigkeit, daß ſie brennet, verzehret und verderbet; dieſelbe Grimmigkeit quellet, treibet und erhebet ſich in dem Lichte und machet das Licht beweglich: ringet

[1] Von der Gnadenwahl, Cap. 1, §. 3—10, S. 2408—2410; Cap. 2, §. 9, S. 2418; §. 19—20, S. 2420; Schlüſſel der vornehmſten Puncten und Wörter, §. 2, S. 3668; §. 145—146, S. 3696—3697; Morgenröthe, Cap. 4, §. 9—21, S. 49—51; Cap. 11, §. 47, S. 126—127, u. ſ. f.

und kämpfet miteinander in ſeinem zweifachen Quell. Das Licht beſtehet in Gott ohne Hitze, aber in der Natur beſtehet es nicht; denn in der Natur ſind alle Qualitäten in einander, nach Art und Weiſe, wie Gott Alles iſt. Gott" (der Vater) „iſt das Herz" — das andere Mal (Vom dreifachen Leben des Menſchen, Cap. 4, §. 68, S. 881) iſt der Sohn das Herz Gottes; auch wieder der Geiſt heißt das Herz (Morgenröthe, Cap. 2, §. 13, S. 29) — „oder Quellbrunn der Natur; aus ihm rühret her Alles. Nun herrſchet die Hitze in allen Kräften der Natur, und erwärmet Alles, und iſt ein Quell in Allen. Das Licht aber in der Hitze giebt allen Qualitäten die Kraft, daß Alles lieblich und wonnereich iſt." Der Qualitäten zählt Böhme eine ganze Reihe auf: die kalte, hitzige, bittere, ſüße, grimmige, herbe, harte, derbe, weiche Qualität, Schall u.ſ.w. „Die bittere Qualität iſt auch in Gott, aber nicht auf Art und Weiſe, wie im Menſchen die Galle, ſondern iſt eine ewigwährende Kraft, ein erheblicher, triumphirender Freuden-Quäll. Aus dieſen Qualitäten ſind alle Creaturen gemacht und kommen daher und leben darinnen als in ihrer Mutter." [1]

„Die Kräfte der Sternen ſind die Natur. Alles rührt in dieſer Welt von den Sternen her. Das will ich Dir beweiſen, ſo Du aber nicht ein Klotz biſt, und ein wenig Vernunft haſt. So man das ganze Curriculum oder den ganzen Umcirk der Sternen betrachtet, ſo findet ſich's bald, daß daſſelbe ſey die Mutter aller Dinge oder die Natur, daraus alle Dinge worden ſind, und darinnen alle Dinge ſtehen und leben, und dadurch ſich Alles beweget; und alle Dinge ſind aus denſelben Kräften gemacht und bleiben darinne ewiglich." So ſagt man, Gott iſt die Realität aller Realitäten. Böhme fährt fort: „Du mußt aber Deinen Sinn allhie im Geiſt erheben und betrachten, wie die ganze Natur mit allen Kräften, die in der Natur ſind, darzu die Weite,

[1] Morgenröthe, Cap. 1, §. 3—7, 9—24, S. 23—27; Cap. 2, §. 38—40, S. 34—35; §. 1, S. 28.

Tiefe, Höhe, Himmel, Erde und Alles, was darinnen iſt, und über dem Himmel, ſey der Leib Gottes; und die Kräfte der Sternen ſind die *Quelladern* in dem natürlichen Leibe Gottes in dieſer Welt. Nicht mußt Du denken, daß in dem Corpus der Sternen ſey die ganze triumphirende heilige Dreifaltigkeit, Gott Vater, Sohn und heiliger Geiſt. Aber dieß iſt nicht alſo zu verſtehen, daß Er gar nicht ſey in dem Corpus der Sternen und in dieſer Welt. Allhier iſt nun die Frage, woher denn der Himmel ſolche Kraft hat oder nimmt, daß er ſolche Beweglichkeit in der Natur machet? Hie mußtu nun ſehen über und außer die Natur in die Licht-heilige, triumphirende, göttliche Kraft, in die unveränderliche, heilige Dreifaltigkeit, die iſt ein triumphirend, quallend, beweglich Weſen; und ſind alle Kräfte darinnen, *wie in der Natur*: davon Himmel, Erden, Sternen, Elementa, Teufel, Engel, Menſchen, Thier und Alles worden iſt, und darinnen Alles ſtehet. So man nennet Himmel und Erden, Sternen und Elemente, und Alles, was darinnen iſt, und Alles, was über allen Himmeln iſt: ſo nennet man hiemit den ganzen Gott, der ſich in dieſen" vielen „oberzehlten Weſen in ſeiner Kraft, die von ihm ausgehet, *alſo creatürlich gemacht hat*." [1]

c. Näher beſtimmt Böhme Gott, den Vater, folgendermaßen: „Wenn man nun betrachtet die ganze Natur und ihre Eigenſchaft, ſo ſihet man den Vater; wenn man anſchauet den Himmel und die Sternen, ſo ſihet man ſeine *ewige Kraft und Weisheit*. Alſo viel Sternen unter dem Himmel ſtehen — unzählich —: alſo viel- und mancherlei iſt Gottes des Vaters Kraft und Weisheit. Es hat jeder Stern ſeine eigene Qualität. Nicht muſtu" aber „denken, daß jede Kraft, die im Vater iſt, an einem beſondern Theil und Ort in dem Vater ſtehe, wie die Sternen am Himmel. Nein! Sondern der Geiſt zeigt, daß alle Kräfte in dem Vater," als dem Reſervoir, „in einander ſind, wie Eine Kraft." Dieſes Ganze iſt die allgemeine Kraft überhaupt, die

[1] Morgenröthe, Cap. 2, §. 8, 14–18, 31–33, S. 29–34.

als Gott, der Vater, exiſtirt, worin die Unterſchiede vereint ſind; creatürlich exiſtirt ſie aber als Totalität der Sterne, alſo als Trennung in die verſchiedenen Qualitäten. „Nicht muſtu denken, daß Gott im Himmel und über dem Himmel etwan ſtehe und walle, wie eine Kraft und Qualität, welche keine Vernunft und Wiſſenſchaft in ſich habe, wie die Sonne, die in ihrem Cirkel herumläuft und ſchüttet von ſich die Wärme und das Licht, es bringe gleich der Erde oder den Creaturen Schaden oder Frommen. Nein! So iſt der Vater nicht; ſondern iſt ein allmächtiger, allweiſer, allwiſſender, allſehender, allhörender, allriechender, allſchmeckender Gott, der da iſt in ſich ſänftig, freundlich, lieblich, barmherzig und freudenreich, ja die Freude ſelbſt.“ [1]

Indem Böhme den Vater alle Kräfte nennt, unterſcheidet er dieſelben auch wieder als die ſieben erſten Quellgeiſter. [2] Aber es iſt da Verwirrung, keine Gedankenbeſtimmung, kein beſtimmter Unterſchied, weßhalb es gerade ſieben ſind; dergleichen Feſtes findet man nicht bei ihm. Dieſe ſieben Qualitäten ſind auch die ſieben Planeten, die im großen Salitter Gottes arbeiten: Die ſieben Planeten bedeuten die ſieben Geiſter Gottes oder die Fürſten der Engel.“ Aber ſie ſind im Vater als Eine Einheit; und dieſe Einheit iſt ein Quellen und Gähren in ſich. „In Gott triumphiren alle Geiſter, wie Ein Geiſt, und ein Geiſt ſänftiget und liebet immer den anderen; und iſt nichts, denn eitel Freude und Wonne. Es ſteht nicht Ein Geiſt neben dem andern, wie Sterne am Himmel; ſondern alle ſieben ſind ineinander, wie Ein Geiſt. Jeder Geiſt in den ſieben Geiſtern Gottes iſt aller ſieben Geiſter Gottes ſchwanger;“ jeder iſt ſo in Gott ſelbſt Totalität. „Einer gebäret den anderen in und durch ſich ſelber;“ dieſes iſt das Aufblitzen des Lebens aller Qualitäten. [3]

[1] Morgenröthe, Cap. 3, §. 2, 8—11, S. 36—38.

[2] Ebendaſelbſt, Cap. 4, §. 5—6, S. 48; Cap. 8, §. 15 — Cap. 11, §. 46, S. 78—126.

[3] Ebendaſelbſt, Cap. 3, §. 18, S. 40; Cap. 10, §. 54, S. 115; §. 39—40, S. 112; Cap. 11, §. 7—12, S. 119—120.

2. Wie das Erſte das Quellen und Keimen aller Kräfte und Qualitäten war, ſo iſt das Zweite das Aufgehen. Dieß zweite Princip iſt ein Hauptbegriff, welcher bei Böhme unter ſehr vielen Geſtaltungen und Formen erſcheint: als das Wort, der Separator, die Offenbarung, überhaupt die Ichheit, der Quell aller Scheidung, des Willens und Inſichſeyns, das in den Kräften der natürlichen Dinge iſt; ſo daß aber zugleich das Licht darin aufgeht, das ſie zur Ruhe zurückführt.

a. Gott, als das einfache abſolute Weſen, iſt nicht Gott abſolut; in ihm iſt nichts zu erkennen. Was wir erkennen, iſt etwas Anderes; — eben dieß Andere iſt aber in Gott ſelbſt enthalten, als Gottes Anſchauen und Erkennen. Von dem Zweiten ſagt Böhme daher, eine Separation habe in dieſem Temperament geſchehen müſſen: „Kein Ding kann ohne Widerwärtigkeit ihme offenbar werden; denn ſo es nichts hat, das ihme widerſtehet, ſo gehet's immerdar für ſich aus, und gehet nicht wieder in ſich ein. So es aber nicht wieder in ſich eingehet, als in das, daraus es iſt urſprünglich gegangen, ſo weiß es nichts von ſeinem Urſtand." Urſtand gebraucht er für Subſtanz; und es iſt Schade, daß wir dieſen und ſo manchen anderen treffenden Ausdruck nicht gebrauchen dürfen. „Ohne die Widerwärtigkeit hätte das Leben keine Empfindlichkeit, noch Wollen, Wirken, weder Verſtand noch Wiſſenſchaft. Hätte der verborgene Gott, welcher ein Einig Weſen und Wille iſt, nicht mit ſeinem Willen aus ſich, aus der ewigen Wiſſenſchaft im Temperamento ſich in Schiedlichkeit des Willens ausgeführet, und dieſelbe Schiedlichkeit in eine Infaßlichkeit" (Identität) „zu einem natürlichen und creatürlichen Leben eingeführet, und daß dieſelbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streit ſtünde: wie wollte ihme der Wille Gottes, der nur Einer iſt, offenbar ſeyn? Wie mag in einem Einigen Willen eine Erkenntniß ſeiner ſelbſt ſeyn?"[1] Wir ſehen, Böhme iſt un-

[1] Von göttlicher Beſchaulichkeit, Cap. 1, §. 8—10, S. 1739.

endlich erhaben über das leere Abſtractum des höchſten Weſens u. ſ. f.

Böhme fährt fort: „Der Anfang aller Weſen iſt das **Wort**, als das Aushauchen Gottes; und Gott iſt das ewige Ein von Ewigkeit geweſen und bleibet's auch in Ewigkeit. Das Wort iſt der ewige Anfang und bleibet's ewig; denn es iſt die Offenbarung des ewigen Einen, damit und dadurch die göttliche Kraft in Eine Wiſſenſchaft des Etwas gebracht wird. Mit dem Worte verſtehen wir den offenbaren Willen Gottes: mit dem Wort Gott den verborgenen Gott, daraus das Wort ewig entſpringet. Das Wort iſt der Ausfluß des göttlichen Ein, und doch Gott ſelber als ſeine Offenbarung.“ *Λόγος* iſt beſtimmter, als Wort; und es iſt eine ſchöne Zweideutigkeit des Griechiſchen Ausdrucks, zugleich Vernunft und Sprache zu bezeichnen. Denn Sprache iſt die reine Exiſtenz des Geiſtes; es iſt ein Ding, das, vernommen, in ſich zurückgekehrt iſt. „Das Ausgefloſſene iſt **Weisheit**, aller Kräfte, Farben, Tugend und Eigenſchaften Anfang und Urſach.“ [1]

Das iſt der **Sohn**, von dem Böhme ſagt: „Der Sohn iſt“ vom Vater und „im Vater, des Vaters Herz oder Licht; und der Vater gebäret ihn von Ewigkeit zu Ewigkeit immerdar.“ Demnach „iſt der Sohn“ zwar „eine andere Perſon, als der Vater, aber kein anderer,“ ſondern derſelbe „Gott, als der Vater,“ deſſen Abglanz er iſt. [2] „Der Sohn iſt das Herz,“ das Pulſirende, „im Vater. Alle Kräfte, die im Vater ſind, ſind des Vaters Eigenthum. Der Sohn iſt das Herz oder der Kern in allen Kräften; er iſt aber die Urſache der quellenden Freuden in allen Kräften in dem ganzen Vater. Es ſteiget von ihm auf die ewige himmliſche Freude und quillet in allen Kräften des Vaters, wie die Sonne das Herz der Sternen iſt. Sie bedeutet recht den Sohn, der Sternen Zirk bedeutet des Vaters mancherlei Kräfte: ſie er-

[1] Von göttlicher Beſchaulichkeit, Cap. 1, §. 1—3, S. 1755—1756.

[2] Morgenröthe, Cap. 3, §. 33—35, S. 44 (vergl. Rixner: Handbuch d. Geſch. d. Philoſ. Bd. II, Anhang, S. 106, §. 7).

leuchtet den Himmel, die Sternen, und die Tiefe über der Erden, und wirket in allen Dingen, was in dieſer Welt iſt; ſie giebt allen Sternen Licht und Kraft, und temperirt ihre Kraft. Der Sohn Gottes wird von allen Kräften ſeines Vaters von Ewigkeit, wie die Sonne aus den Sternen geboren iſt, immer geboren und nicht gemacht, und iſt das Herz und Glanz aus allen Kräften. Er leuchtet in allen Kräften des Vaters, und ſeine Kraft iſt die bewegliche, quällende Freude in allen Kräften des Vaters; und er leuchtet in dem ganzen Vater, wie die Sonne in der ganzen Welt. Denn ſo der Sohn nicht in dem Vater leuchtete, ſo wäre der Vater ein finſter Thal; denn des Vaters Kraft ſtiege nicht auf von Ewigkeit zu Ewigkeit, und könnte das göttliche Weſen nicht beſtehen." [1] Dieſe Lebendigkeit des Sohns iſt ein Hauptpunkt; über dieſes Aufgehen und Manifeſtiren hat Böhme denn auch äußerſt wichtige Beſtimmungen beigebracht.

b. „Aus ſolcher Offenbarung der Kräfte, darinnen ſich der Wille des ewigen Ein beſchauet, fließt der *Verſtand* und die Wiſſenſchaft des *Ichts*, da ſich der ewige Wille im Ichts ſchauet." Ichts iſt ein Wortſpiel mit Nichts, denn es iſt eben das Negative; aber zugleich iſt es das Gegentheil von Nichts, da das Ich des Selbſtbewußtſeyns darin liegt. Der Sohn, das Etwas, iſt ſo Ich, Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn; Gott iſt alſo nicht nur das abſtracte Neutrale, ſondern auch das Sichſammeln zum Punkt des Fürſichſeyns. Das Andere Gottes iſt ſo das *Ebenbild* Gottes. „Dieß Ebenbildniß iſt das Mysterium magnum, als der Schöpfer aller Weſen und Creaturen; denn es iſt der *Separator*" (des Ganzen) „in dem Ausfluß des Willens, welcher den Willen des ewigen Ein ſchiedlich machet, — die Schiedlichkeit im Willen, daraus Kräfte und Eigenſchaften urſtänden." Dieſer Separator iſt „zum Amtmann der Natur geordnet, mit welchem der ewige Wille alle Dinge regiret, machet, formet und bildet." Der Separator iſt das Bethätigende, ſich Unterſchei-

[1] Morgenröthe, Cap. 3, §. 15, 18—22, S. 39—41.

dende; und Böhme nennt dieß Ichts nun auch den Lucifer, den erſtgebornen Sohn Gottes, den creatürlich erſtgebornen Engel, der einer unter den ſieben Geiſtern geweſen ſey. Aber dieſer Lucifer ſey abgefallen, und Chriſtus an ſeine Stelle gekommen.[1] Das iſt der Zuſammenhang des Teufels mit Gott: nämlich das Andersſeyn, und dann das Fürſichſeyn, oder Für-Eines-Seyn, ſo daß das Andere für Eines ſey; und dieß iſt der Urſprung des Böſen in Gott und aus Gott. So iſt dieß die höchſte Tiefe der Gedanken des Jacob Böhme. Dieſen Abfall des Lucifer macht er ſo vorſtellig, daß das Ichts, d. h. das Sichſelbſtwiſſen, die Ichheit (ein Wort, das bei ihm vorkommt) das Sichinſichhineinimaginiren, das Sichinſichhineinbilden (das Fürſichſeyn), das Feuer ſey, das Alles in ſich hineinzehre. Dieß iſt das Negative im Separator, die Qual, oder es ſey der Zorn Gottes; dieſer Zorn Gottes ſey die Hölle und der Teufel, der durch ſich ſelbſt ſich in ſich hinein imaginire. Das iſt ſehr kühn und ſpeculativ; ſo ſucht Böhme in Gott ſelbſt die Quelle des göttlichen Zorns nachzuweiſen. Den Willen des Ichts nennt er dann auch die Selbheit; es iſt das Uebergehen des Ichts in Nichts, daß das Ich ſich in ſich hinein imaginirt. Er ſagt: „Himmel und Hölle ſind ſo fern von einander, wie Tag und Nacht, wie Ichts und Nichts.“ In der That iſt hier Böhme in die ganze Tiefe des göttlichen Weſens hineingeſtiegen; das Böſe, die Materie, oder wie es genannt worden iſt, iſt das Ich=Ich, das Fürſichſeyn, die wahrhafte Negativität. Früher war es das nonens, das ſelbſt poſitiv iſt, die Finſterniß; die wahre Negativität iſt aber das Ich. Es iſt nicht etwas Schlechtes, weil es das Böſe genannt wird; im Geiſt allein iſt das Böſe, weil es in ihm begriffen iſt, wie es an

[1] Von göttlicher Beſchaulichkeit, Cap. 1, §. 4—5, S. 1756; §. 12, S. 1758; Morgenröthe, Cap. 12, §. 99—107, S. 149—150; Cap. 13, §. 92—104, 31—52, S. 166—168, 157—160; Cap. 14, §. 36, S. 178; Von den drei Principien göttlichen Weſens, Cap. 4, §. 69, S. 406; Cap. 15, §. 5. S. 543—544.

ſich iſt. „Wo Gottes Wille in einem Dinge will, da iſt Gott offenbar; in ſolcher Offenbarung wohnen auch die Engel. Und wo Gott in einem Dinge nicht mit des Dinges Willen will, ſo iſt Gott alda ihm" (ſelbſt) „nicht offenbar: ſondern" (er) „wohnet" (da) „nur in ſich ſelber, ohne Mitwirkung deſſelben Dings; alsdann „iſt in dem Dinge eigener Wille, und wohnet der Teufel, und Alles, was außer Gott iſt." [1]

Die nähere Form dieſes Aufgehens trägt Böhme nun nach ſeiner Weiſe bildlich vor: Dieſer „Separator führet Eigenſchaften aus ſich aus, davon die unendliche Vielheit entſtehet, und dadurch ſich das ewige Ein empfindlich machet" (ſo daß es für Andere ſey), „nicht nach der Einheit, ſondern nach dem Ausfluß der Einheit." Eben Inſichſeyn und Vielheit ſind abſolut entgegengeſetzt durch den Begriff, den Böhme nicht hat: Fürſichſeyn iſt einmal Für-ein-Anderes-Seyn, und die Rücknahme als die andere Seite. Böhme geht hin und her in ſcheinbaren Widerſprüchen, weiß ſich nicht recht zu helfen. „Allein der Ausfluß führet ſich ſo weit bis in die größeſte Schärfe, bis in die feurende Art" — das dunkle Feuer ohne Licht, die Finſterniß, das Verſchloſſene, die Selbheit —: [2] „in welcher feurenden Art" aber, indem dieſes Feuer ſich erhebt und zuſpitzt, „das ewige Ein majeſtätiſch und ein Licht wird;" und dieſes da ausbrechende Licht iſt nun die Form, in welche das andere Princip ausgeht. Das iſt die Rückkehr zum Einen. „Dadurch" (durch Feuer) „wird die ewige Kraft begierlich und wirkend, und" (das Feuer) „iſt der Urſtand" (Eſſenz) „des empfindlichen" (empfindenden) „Lebens,

[1] Morgenröthe, Cap. 13, §. 53—64, S. 160—162; Vierzig Fragen von der Seele, XII, §. 4, S. 1201; Von ſechs theoſophiſchen Puncten, V, 7, §. 3, S. 1537; Von wahrer Gelaſſenheit, Cap. 1, §. 1—7, S. 1661—1663; Von göttlicher Beſchaulichkeit, Cap 1, §. 23—26, S. 1742—1743; Von der Geburt und Bezeichnung aller Weſen, Cap. 16, §. 49, S. 2391; Vom überſinnlichen Leben, §. 41—42, S. 1696.

[2] Von der Menſchwerdung Jeſu Chriſti, Th. I, Cap. 5, §. 14, S. 1323; Von den drei Principien göttlichen Weſens, Cap. 10, §. 43, S. 470.

da in dem Wort der Kräfte ein ewig, empfindlich Leben urſtändet. Denn ſo das Leben keine Empfindlichkeit hätte, ſo hätte es kein Wollen noch Wirken; aber das Peinen" — die Angſt, Qual — „machet es" (alles Leben) erſt „wirkend und wollend. Und das Licht ſolcher Anzündung durch's Feuer machet es freudenreich; denn es iſt eine Salbung," Freude und Lieblichkeit „der Peinlichkeit." [1]

Dieß wirft Böhme in viele Formen herum, um das Ichts zu faſſen, den Separator, wie er aus dem Vater ſich „empöre." [2] Die Qualitäten ſteigen im großen Salitter auf, bewegen, erheben, „rügen" ſich. Böhme hat da im Vater die Qualität der Herbigkeit; und ſtellt dann das Hervorgehen des Ichts als ein Scharfwerden, ein Zuſammmenziehen vor, als einen Blitz, der hervorbricht. Dieß Licht iſt der Lucifer. Das Fürſichſeyn, Sichvernehmen nennt Böhme Zuſammenziehen in Einen Punkt. Das iſt Herbigkeit, Schärfe, Durchdringung, Grimmigkeit; dahin gehört der Zorn Gottes, und hier faßt Böhme auf dieſe Weiſe das Andere Gottes in Gott ſelbſt. „Dieſer Quell kann angezündet werden durch die große Rügung und Erhebung. Durch die Zuſammenziehung wird geformt das creatürliche Weſen, daß ein himmliſches Corpus" faßlich „gebildet wird. So ſie" — die Herbigkeit — „aber durch Erhebung angezündet wird (welches allein die Creaturen, die aus dem Salitter geſchaffen ſind, thun können): ſo iſt es eine brennende Quellader des Zorns Gottes. Der Blitz iſt des Lichtes Mutter, denn der Blitz gebäret das Licht von ſich: und iſt der Grimmigkeit Vater; denn die Grimmigkeit bleibet im Blitze als ein Saame im Vater. Und derſelbe Blitz gebäret auch den Ton oder Schall;" — Blitz iſt überhaupt das abſolut Gebärende. Der Blitz iſt noch mit Schmerz verbunden; das Licht iſt das ſich Verſtändigende. Die göttliche

[1] Von göttlicher Beſchaulichkeit, Cap. 3, §. 11, S. 1757.
[2] S. Unten, S. 294.

Geburt iſt das Aufgehen des Blitzes, des Lebens aller Qualitäten.[1] Dieſes iſt Alles aus der Aurora.

In den Quaestionibus theosophicis gebraucht Böhme dann beſonders auch für den Separator, für dieſen Gegenſatz, die Form von Ja und Nein. Er ſagt: „Der Leſer ſoll wiſſen, daß in Ja und Nein alle Dinge beſtehen, es ſey göttlich, teufliſch, irdiſch, oder was genannt mag werden. Das Eine, als das Ja, iſt eitel Kraft und Leben: und iſt die Wahrheit Gottes oder Gott ſelber. Dieſer wäre in ſich ſelber unerkenntlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit" — Leben — „ohne das Nein. Das Nein iſt ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit" (dieſe Negativität iſt das Princip alles Wiſſens, Verſtehens): „auf daß die Wahrheit offenbar, und Etwas ſey, darinnen ein Contrarium ſey, darinnen die ewige Liebe wirkende, empfindlich, wollende, und das zu lieben ſey. Und können doch nicht ſagen, daß das Ja vom Nein abgeſondert und zwei Ding neben einander ſind: ſondern ſie ſind nur Ein Ding, ſcheiden ſich aber ſelber in zwei Anfänge, und machen zwei Centra, da ein jedes in ſich ſelber wirket und will. Außer dieſen beiden, welche doch in ſtetem Streite ſtehen, wären alle Dinge ein Nichts, und ſtünden ſtill ohne Bewegniß. Wenn der ewige Wille nicht ſelber aus ſich ausflöſſe und führte ſich in Annehmlichkeit ein: ſo wäre kein Geſtältniß noch Unterſchiedlichkeit, ſondern es wären alle Kräfte" dann „nur Eine Kraft. So möchte auch kein Verſtändniß ſeyn; denn die Verſtändniß urſtändet" (hat ihre Subſtanz) „in der Unterſchiedlichkeit der Vielheit, da eine Eigenſchaft die andere ſihet, probiret und will. Der ausgefloſſene Wille will die Ungleichheit, auf daß er von der Gleichheit unterſchieden und ſein eigen Etwas ſey: auf daß etwas ſey, das das ewige Sehen ſehe und empfinde. Und aus dem eigenen Willen entſtehet das Nein; denn er führet ſich in Eigenheit,

[1] Morgenröthe, Cap. 8, §. 15—20, S. 78—79; Cap. 10, §. 38, S. 112; Cap. 13, §. 69—91, S. 162—166; Cap. 11, §. 5—13, S. 119—120.

als in Annehmlichkeit ſeiner ſelber. Er will Etwas ſeyn, und gleichet ſich nicht mit der Einheit; denn die Einheit iſt ein ausfließend Ja, welches ewig alſo im Hauchen ſeiner ſelber ſtehet, und iſt eine Unempfindlichkeit: denn ſie hat nichts, darinnen ſie ſich möge empfinden, als nur in der Annehmlichkeit des abgewichenen Willens, als in dem Nein, welches ein Gegenwurf iſt des Ja, darinnen das Ja offenbar wird, und darinnen es etwas hat, das es wollen kann. Und heißet das Nein darum ein Nein, daß es eine eingekehrete Begierde iſt, als Nein=werts einſchließende. Der ausgefloſſene begehrende Wille iſt einziehend, und faſſet ſich ſelber in ſich; darvon kommen Geſtältniſſe und Eigenſchaften: 1) Schärfe; 2) Bewegniß; 3) Empfindung. 4) Die vierte Eigenſchaft iſt das Feuer, als der Blitz des Glanzes; das urſtändet in der Zuſammenfügung der großen ängſtlichen Schärfe, und der Einheit. Alſo iſt's ein Schrack in der Zuſammenfügung; und in dieſem Schrack wird die Einheit ergriffen, daß ſie ein Blick oder Glaſt wird, als eine erhebliche Freude." Das iſt das Einſchlagen der Einheit. „Denn alſo urſtändet das Licht mitten in der Finſterniß; denn die Einheit wird zu einem Lichte, und die Annehmlichkeit des begierlichen Willens in den Eigenſchaften wird zu einem Geiſt=Feuer, welches ſeinen Quall und Urſprung aus der herben, kalten Schärfe hat. Und darnach iſt Gott ein zorniger" und „eifriger Gott;" und darin liegt das Böſe. „a) Die erſte Eigenſchaft des Einziehens iſt das Nein; b) Schärfe; c) Härte; d) Empfindniß; e) Feuer=Quall, Hölle oder Höhle, Verborgenheit. 5) Die fünfte Eigenſchaft, die Liebe, macht im Feur, als in der Peinlichkeit, ein ander Principium, als ein großes Liebefeuer." [1] Das iſt die Hauptbeſtimmung des Zweiten. In dieſen Tiefen kämpft ſich Böhme herum, da es ihm an Begriffen fehlt, und nur religiöſe und chemiſche Formen in ihm ſind; und weil er dieſe dann gewaltſam gebraucht, um

[1] 177 Fragen von göttlicher Offenbarung, III, §. 2—5, 10—16, Seite 3591—3595.

ſeine Ideen auszudrücken, ſo geht daraus nicht nur Barbarei des Ausdrucks, ſondern auch Unverſtändlichkeit hervor.

c. „Aus dieſem ewigen Wirken der Empfindlichkeit iſt die ſichtbare Welt entſprungen; die Welt iſt das ausgefloſſene Wort, welches ſich in Eigenſchaften eingeführet, da in Eigenſchaften iſt eigener Wille entſtanden. Der Separator hat es in ein eigen Wollen nach ſolcher Form gebracht.“[1] Das Weltall iſt nichts Anderes, als eben die creatürlich gemachte Weſenheit Gottes.[2] „Wenn Du“ daher „anſiehſt die Tiefe“ des Himmels, „die Sterne, die Elemente, die Erde“ und ihre Erzeugungen: „ſo begreifſt Du mit Deinen Augen“ freilich „nicht die helle und klare Gottheit, ob ſie wohl“ auch „darinnen iſt;“ Du ſiehſt nur ihre creatürliche Darſtellung. „So Du aber Deine Gedanken erhebeſt, und denkeſt . . . an den Gott, welcher in Heiligkeit in dieſem All regieret: ſo brichſtu durch den Himmel aller Himmel, und ergreifeſt Gott bei ſeinem heiligen Herzen. Der Himmel Kräfte arbeiten ſtets in Bildniſſen, Gewächſen und Farben, zu offenbaren den heiligen Gott, auf daß er erkannt werde in allen Dingen.“[3]

3. Das Dritte endlich in dieſen Formen der Dreifaltigkeit iſt die Einheit des Lichts, des Separator und der Kraft; — dieß iſt nun der Geiſt, der ſchon zum Theil im Vorhergehenden liegt. „Alle Sterne bedeuten die Kraft des Vaters, aus ihnen iſt die Sonne“ (ſie machen ſich einen Gegenwurf der Einheit). „Nun gehet aus allen Sternen aus die Kraft, die in jedem Sterne iſt; nun gehet der Sonne Kraft, Hitze und Schein auch in die Tiefe,“ — zu den Sternen zurück, in die Kraft des Vaters. „In der Tiefe iſt aller

[1] Von göttlicher Beſchaulichkeit, Cap. 3, §. 12, 14, S. 1757, 1758.

[2] Rixner: Handbuch d. Geſch. d. Philoſ. Bd. II, Anhang, S. 108, §. 5 (nach Böhme's Morgenröthe, Cap. 2, §. 16, S. 30—31; §. 33, S. 34).

[3] Morgenröthe, Cap. 23, §. 11—12, S. 307—308 (vergl. Rixner: Handb. d. Geſch. d. Philoſ. Bd. II, Anhang, S. 108, §. 5); Theoſophiſche Sendbriefe I, §. 5, S. 3710.

Sternen Kraft mit der Sonne Schein und Hitze Ein Ding: eine bewegende Wallung, gleich eines Geiſtes. Nun iſt in der ganzen Tiefe des Vaters außer dem Sohne nichts, denn die vielerlei und unermesliche Kraft des Vaters und das Licht des Sohnes; das iſt in der Tiefe des Vaters ein lebendiger, allkräftiger, allwiſſender, allhörender, allſehender, allriechender, allſchmeckender, allfühlender Geiſt, in dem alle Kraft und Glanz und Weisheit iſt, wie in dem Vater und Sohne."[1] Das iſt die Liebe, das Beſänftigen aller Kräfte durch das Licht des Sohnes. Wir ſehen, daß das Sinnliche ſo dazu gehört.

Böhme hat weſentlich die Vorſtellung: „Gottes Weſen" (aus der ewigen Tiefe als Welt herausgegangen) „iſt alſo nicht etwas Fernes, das eine ſonderliche Stätte oder Ort beſäße; denn" das Weſen, „der Abgrund der Natur und Creatur iſt Gott ſelber. Du mußt nicht denken, daß im Himmel etwan ein Corpus ſey" — die ſieben Quellgeiſter gebären dieß Corpus, Herze —, „den man für alles Andere Gott heiße. Nein, ſondern die ganze göttliche Kraft, die ſelber Himmel und aller Himmel Himmel iſt, wird alſo geboren, und heiſt Gott der Vater, aus dem alle Engel Gottes, auch der Menſchengeiſt ewig geboren werden. Du kannſt keinen Ort weder im Himmel noch in dieſer Welt ernennen, da die göttliche Geburt nicht ſey. Die Geburt der heiligen Dreifaltigkeit geſchieht auch in Deinem Herzen; es werden alle drei Perſonen in Deinem Herzen geboren, Gott Vater, Sohn," und „heiliger Geiſt. In der göttlichen Kraft, — überall iſt der Quellbrunn göttlicher Geburt; da ſind ſchon alle ſieben Quellgeiſter Gottes, als wenn Du einen räumlichen, creatürlichen Cirkel ſchlöſſeſt, und hätteſt die Gottheit darinnen."[2] In jedem Geiſte ſind alle enthalten.

Dieſe Dreiheit iſt dem Böhme das ganz allgemeine Leben in jedem

[1] Morgenröthe, Cap. 3, §. 29—30, S. 43.

[2] Von göttlicher Beſchaulichkeit, Cap. 3, §. 13, S. 1758; Morgenröthe, Cap. 10, §. 55, 60, 58, S. 115, 116 (Cap. 11, §. 4, S. 118).

Einzelnen; es iſt die abſolute Subſtanz. Er ſagt: „Alle Ding in dieſer Welt iſt nach dem Gleichniß dieſer Dreiheit worden. Ihr blinden Juden, Türken und Heiden, thut die Augen des Gemüths auf; ich muß Euch an Eurem Leibe und an allen natürlichen Dingen zeigen, an Menſchen, Thieren, Vögeln und Würmern, ſowohl an Holz, Steine, Kraut, Laub und Gras das Gleichniß der heiligen Dreiheit in Gott. Ihr ſaget, es ſey ein einig Weſen in Gott, Gott habe keinen Sohn. Nun thue die Augen auf, und ſihe Dich ſelber an; ein Menſch iſt nach dem Gleichniß und aus der Kraft Gottes in ſeiner Dreiheit gemacht. Schaue Deinen inwendigen Menſchen an, ſo wirſtu das hell und rein ſehen, ſo Du nicht ein Narr und unvernünftig Thier biſt. So merke: In Deinem Herzen, Adern und Hirne haſtu Deinen Geiſt; alle die Kraft, die ſich in Deinem Herzen, Adern und Hirne beweget, darinne Dein Leben ſtehet, bedeut Gott den Vater. Aus der Kraft empöret (gebäret) ſich Dein Licht, daß Du in derſelben Kraft ſiheſt, verſteheſt und weiſt, was Du thun ſollſt: denn daſſelbe Licht ſchimmert in Deinem ganzen Leibe, und beweget ſich der ganze Leib in Kraft und Erkenntniß; das iſt der Sohn, der in Dir geboren wird." Dieß Licht, dieß Sehen, Verſtehen iſt die zweite Beſtimmung; es iſt das Verhältniß zu ſich ſelbſt. „Aus Deinem Lichte gehet aus in dieſelbe Kraft Vernunft, Verſtand, Kunſt und Weisheit, den ganzen Leib zu regiren, und auch Alles, was außer dem Leibe iſt, zu unterſcheiden. Und dieſes Beides iſt in Deinem Regiment des Gemüths ein Ding, dein Geiſt; und das bedeut Gott, den heiligen Geiſt. Und der heilige Geiſt aus Gott herrſchet auch in dieſem Geiſte in Dir, biſt Du ein Kind des Lichts und nicht der Finſterniß. Nun merke: In einem Holze, Steine und Kraut ſind drei Dinge, und kann nichts geboren werden oder wachſen, ſo unter den dreien ſollte in einem Dinge nur eins auſſen bleiben. Erſtlich iſt die Kraft, daraus ein Leib wird, es ſey gleich Holz oder Stein oder Kraut: hernach iſt in demſelben" Ding „ein Saft, das iſt das

Herze eines Dings: zum Dritten iſt darinnen eine quellende Kraft, Geruch oder Geſchmack, — das iſt der Geiſt eines Dinges, davon es wächſt und zunimmt; ſo nun unter den Dreien eins fehlt, ſo kann kein Ding beſtehen."[1] So betrachtet Böhme Alles als dieſe Dreieinigkeit.

Wenn er in's Einzelne kommt, ſieht man, daß er trübe wird; aus der beſondern Expoſition iſt daher nicht viel zu ſchöpfen. Als Probe ſeiner Manier, natürliche Dinge zu begreifen, will ich nur noch ein Beiſpiel davon anführen, wie er, bei der weitern Verfolgung des Seyns der Natur als eines Gegenwurfs der göttlichen Wiſſenſchaft, das, was wir Dinge nennen, als Begriffe gebraucht (ſ. oben, S. 274). Das Creatürliche, ſagt er, hat „dreierlei Kräfte oder Spiritus in unterſchiedenen Centris, aber in einem Corpore. α) Der erſte und äußerliche Spiritus iſt der grobe Schwefel, Salz und Mercurius, der iſt ein Weſen der vier Elemente" (Feuer, Waſſer, Erde, Luft) „oder des Geſtirnes. Er bildet das ſichtbare Corpus nach der Conſtellation der Sternen oder Eigenſchaft der Planeten und jetzt entzündeten Elemente, — der größten Kraft des Spiritus mundi. Der Separator macht die Signatur oder Bezeichnung," — die Selbheit. Das Salz, der Salitter, iſt ungefähr das Neutrale: Merk (auch Mark) das Wirkende, die Unruhe gegen die Ernährung: der grobe Schwefel die negative Einheit. β) „Der ander Spiritus liegt im Oele des Schwefels, die fünfte Eſſenz, als eine Wurzel der vier Elemente. Das iſt die Sänftigung und Freude des groben, peinlichen Schwefels und Salzgeiſtes: die rechte Urſach des wachſenden Lebens, eine Freude der Natur, wie die Sonne in den Elementen iſt," — das unmittelbare Lebens-Princip. „In dem inwendigen Grunde jenes groben ſieht man ein ſchön klar Corpus, darinnen das eingebildete Licht der Natur vom göttlichen Ausfluß ſcheinet." Das Aufgenommene ſignire der äußere Separator mit der Bildung und Form der Pflanze, die dieſe grobe Nahrung in ſich nehme.

[1] Morgenröthe, Cap. 3, §. 36—38, 47, S. 44—46.

γ) „Das Dritte iſt die Tinctur, ein geiſtliches Feuer und Licht: der höchſte Grund, daraus die erſte Schiedlichkeit der Eigenſchaften im Weſen dieſer Welt urſtändet. Fiat iſt das Wort eines jeden Dings, und gehöret nach ihrer Selbſteigenſchaft zur Ewigkeit. Ihr Urſtand iſt die heilige Kraft Gottes. Der Ruch" (Geruch) „iſt die Empfindlichkeit dieſer Tinctur. Die Elemente ſind nur ein Gehäuſe und Gegenwurf der innern Kraft, eine Urſache der Bewegniß der Tinctur." [1] Die ſinnlichen Dinge verlieren ganz die Kraft dieſes ſinnlichen Begriffs: Böhme gebraucht ſie, aber nicht als ſolche, zu Gedankenbeſtimmungen; das macht das Harte und Barbariſche der Böhme'ſchen Darſtellung, aber zugleich dieſe Einheit mit der Wirklichkeit, und dieſe Gegenwart des unendlichen Weſens.

Den Gegenſatz in der Creatur beſchreibt Böhme nun folgenmaßen: Wenn die Natur der anfängliche Ausfluß des Separatoris iſt, ſo ſind aber im Gegenwurf göttlichen Weſens zweierlei Leben zu verſtehen; außer jenem zeitlichen ein ewiges, dem das göttliche Verſtändniß gegeben iſt. Es ſteht im Grunde der ewigen geiſtlichen Welt, im Mysterio magno göttlichen Gegenwurfs (Ichheit): ein Gehäuſe göttlichen Willens, dadurch er ſich offenbart, und zu keiner Eigenheit eigenen Willens offenbart wird. Der Menſch eben in dieſem Centrum hat beide Leben an ſich, er iſt aus Zeit und Ewigkeit: iſt α) Allgemeines im „ewigen Verſtand des einigen guten Willens, der ein Temperament iſt; β) der anfängliche Wille der Natur, als der Infaßlichkeit der Centrorum, da ſich ein jedes Centrum in der Schiedlichkeit in eine Stätte zur Ichheit und Selbwollens als ein eigen Mysterium oder Gemüth einſchließt. Jenes begehret nur einen Gegenwurf ſeiner Gleichheit: dieſes — der ſelberborne, natürliche Wille in der Stätte der Selbheit der finſtern Impreſſion — auch eine

[1] Von göttlicher Beſchaulichkeit, Cap. 1, §. 33, S. 1745; Cap. 2, §. 29, S. 1754; Cap. 3, §. 15, 18—24, 27, 29, S. 1758—1761; Von den drei Principien göttlichen Weſens, Cap. 8, §. 5, S. 433; Mysterium magnum, oder Erklärung des erſten Buchs Moſis, Cap. 19, §. 28, S. 2830—2831.

Gleichheit, als einen Gegenwurf durch ſeine eigene Infaßlichkeit; durch welches Infaſſen er nichts begehret, als nur ſeiner Corporalität, als eines natürlichen Grundes." Dieß Ich, das Finſtere, die Qual, das Feuer, der Zorn Gottes, das Inſichſeyn, Inſichfaſſen, Harte iſt es nun, das in der Wiedergeburt aufgebrochen wird; das Ich wird zerbrochen, die Peinlichkeit in die wahre Ruhe gebracht, — wie das finſtere Feuer in Licht ausbricht.[1]

Dieß ſind nun die Hauptgedanken des Böhme; die tiefſten ſind: α) das Erzeugtwerden des Lichts, als des Sohnes Gottes, aus den Qualitäten, durch lebendigſte Dialektik; β) Gottes Diremtion ſeiner ſelbſt. So wenig die Barbarei in der Ausführung zu verkennen iſt, ebenſo wenig iſt zu verkennen die größte Tiefe, die ſich mit der Vereinigung der abſoluteſten Gegenſätze herumgeworfen hat. Böhme faßt die Gegenſätze auf das Härteſte, Rohſte; aber er läßt ſich durch ihre Sprödigkeit nicht abhalten, die Einheit zu ſetzen. Dieſe rohe und barbariſche Tiefe, die ohne Begriff iſt, iſt immer eine Gegenwart, ein aus ſich ſelbſt Sprechen, das Alles in ſich ſelbſt hat und weiß. Zu erwähnen iſt noch Böhme's frommes Weſen, das Erbauliche, der Weg der Seele in ſeinen Schriften. Dieß iſt im höchſten Grade tief und innig; und wenn man mit ſeinen Formen vertraut iſt, ſo wird man dieſe Tiefe und Innigkeit finden. Aber es iſt eine Form, mit der man ſich nicht verſöhnen kann, und die keine beſtimmte Vorſtellung über das Detail zuläßt: wenn man auch nicht verkennen wird, welches tiefe Bedürfniß des Speculativen in dieſem Menſchen gelegen hat.

[1] Von göttlicher Beſchaulichkeit, Cap. 1, §. 23—39, S. 1742—1746; Cap. 2, §. 1—13, 15—30, S. 1747—1754.

Zweiter Abſchnitt.

Periode des denkenden Verſtandes.

Mit Carteſius treten wir, ſeit der Neuplatoniſchen Schule, und dem, was damit zuſammenhängt, erſt eigentlich in eine ſelbſtſtändige Philoſophie ein, welche weiß, daß ſie ſelbſtſtändig aus der Vernunft kommt, und daß das Selbſtbewußtſeyn weſentliches Moment des Wahren iſt. Die Philoſophie auf eigenem, eigenthümlichem Boden verläßt gänzlich die philoſophirende Theologie, dem Principe nach, und ſtellt ſie auf die andere Seite. Hier, können wir ſagen, ſind wir zu Hauſe, und können, wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungeſtümen See, „Land" rufen; mit Carteſius hebt in der That die Bildung der neuern Zeit, das Denken der modernen Philoſophie wahrhaft an, nachdem lange auf dem vorigen Wege fortgegangen worden. Der Deutſche beſonders, je knechtiſcher er auf der Einen Seite iſt, deſto zügelloſer iſt er auf der andern; Beſchränktheit und Maaßloſes, Originalität, iſt der Satansengel, der uns mit Fäuſten ſchlägt. In dieſer neuen Periode iſt das allgemeine Princip, wodurch Alles in der Welt regulirt wird, das von ſich ausgehende Denken: dieſe Innerlichkeit, die überhaupt in Rückſicht auf das Chriſtenthum aufgezeigt wurde, und die das proteſtantiſche Princip iſt, demzufolge das Denken allgemein zum Bewußtſeyn gekommen iſt als das, worauf jeder Anſpruch habe. Indem ſo das für ſich ſeyende Denken, dieſe reinſte Spitze der Innerlichkeit, jetzt als ſolches aufgeſtellt und feſtgehalten iſt, ſo wird die todte Aeußerlichkeit der Autorität zurückgeſetzt

und für ungehörig angeſehen. Nur durch mein freies Denken in mir kann aber das Denken anerkannt und mir bewährt werden. Dieß hat zugleich den Sinn, daß dieß Denken allgemeines Geſchäft für die Welt und die Individuen, ja die Pflicht eines Jeden iſt, da Alles darauf baſirt; ſo daß, was in der Welt für etwas Feſtes gelten ſoll, der Menſch durch ſeine Gedanken einſehen muß. Die Philoſophie iſt ſo eine allgemeine Angelegenheit geworden, über die Jeder zu urtheilen wiſſe; denn denkend iſt Jeder von Hauſe aus.

Wegen dieſes Wiederanfangs der Philoſophie findet man auch in ältern Geſchichten der Philoſophie aus dem ſiebzehnten Jahrhundert, z. B. bei Stanley, nur die Philoſophie der Griechen und Römer, und das Chriſtenthum macht den Beſchluß: ſo daß in demſelben und von da an keine Philoſophie mehr vorhanden geweſen ſey, weil ſie nicht mehr nöthig, indem die philoſophiſche Theologie des Mittelalters nicht das freie, von ſich ausgehende Denken zum Princip hatte (ſ. Th. I, S. 128—129). Iſt dieß nun aber auch jetzt philoſophiſches Princip geworden, ſo dürfen wir doch nicht erwarten, daß es ſich ſchon methodiſch aus dem Gedanken entwickelt. Das alte Vorurtheil iſt vorausgeſetzt, daß der Menſch nur Wahrheit erlangt durch das Nachdenken; dieß iſt ſchlechthin die Grundlage. Aber es iſt noch nicht die Beſtimmung von Gott, die Weltanſchauung des erſcheinenden Vielen als aus dem Denken nothwendig hervorgehend aufgezeigt; ſondern wir haben nur das Denken von einem Inhalte, der durch die Vorſtellung, Beobachtung und Erfahrung gegeben wird.

Einerſeits ſehen wir eine Metaphyſik, andererſeits die beſonderen Wiſſenſchaften: einerſeits das abſtracte Denken als ſolches, andererſeits den Inhalt deſſelben aus der Erfahrung genommen; dieſe zwei Linien ſtehen abſtract gegeneinander, theilen ſich aber nicht ſo ſcharf. Wir werden zwar auf den Gegenſatz kommen: von aprioriſchem Denken, daß die Beſtimmungen, die dem Denken gelten ſollen, aus dem Denken ſelbſt genommen ſeyn ſollen; — und

der Beſtimmung, daß wir aus der Erfahrung anfangen, ſchließen und denken müſſen. Dieß iſt der Gegenſatz von Rationalismus und Empirismus; aber er iſt ein untergeordneter, weil auch das metaphyſiſche Philoſophiren, was nur den immanenten Gedanken gelten laſſen will, nicht methodiſch Entwickeltes aus der Nothwendigkeit des Denkens nimmt, ſondern ſeinen Inhalt ebenſo aus der innern oder äußern Erfahrung ſchöpft, und durch Nachdenken in Abſtraction bringt. Die Form der Philoſophie, welche durch das Denken zunächſt erzeugt wird, iſt die der Metaphyſik, die Form des denkenden Verſtandes; dieſe Periode enthält als Hauptperſonen Carteſius und Spinoza nebſt Malebranche, ferner Locke, Leibnitz und Wolf. Die andere Form iſt der Skepticismus und Kriticismus gegen den denkenden Verſtand, gegen die Metaphyſik als ſolche und gegen das Allgemeine des Empirismus: hier werden wir von den weitern Geſtaltungen Theils der Schottiſchen, Theils der Deutſchen, Theils der Franzöſiſchen Philoſophie reden; die Franzöſiſchen Materialiſten kehren dann wieder zur Metaphyſik zurück.

Erſtes Kapitel.

Verſtandes-Metaphyſik.

Die Metaphyſik iſt die Tendenz zur Subſtanz, ſo daß Eine Einheit, Ein Denken gegen den Dualismus feſtgehalten wird, wie bei den Alten das Seyn. In der Metaphyſik ſelbſt haben wir aber den Gegenſatz von Subſtantialität und Individualität. Das Erſte iſt die unbefangene, aber auch unkritiſche Metaphyſik: Carteſius und Spinoza, welche die Einheit von Seyn und Denken ſetzen. Das Zweite iſt Locke, der den Gegenſatz ſelbſt behandelt, indem er die metaphyſiſche Idee der Erfahrung betrachtet;

das iſt der Urſprung der Gedanken, ihre Berechtigung: noch nicht die Frage, ob ſie an und für ſich wahr. Leibnitzens Monade iſt drittens die Totalität der Weltanſchauung.

A.

Erſte Abtheilung.

Wir treffen hier zuerſt die ideae innatae des Carteſius. Die Spinoziſtiſche Philoſophie verhält ſich zweitens zur Philoſophie des Carteſius nur als deren conſequente Ausführung; die Methode iſt eine Hauptſache. Eine Form, die dem Spinozismus an der Seite ſteht und auch eine vollendete Entwickelung des Carteſianismus iſt, iſt drittens die Weiſe, in der Malebranche dieſe Philoſophie vorgeſtellt hat.

1. Descartes.

René Descartes iſt ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen, und den Boden der Philoſophie von Neuem conſtituirt hat, auf den ſie nun erſt nach dem Verlauf von tauſend Jahren zurückgekehrt iſt. Die Wirkung dieſes Menſchen auf ſein Zeitalter und die Bildung der Philoſophie überhaupt kann nicht ausgebreitet genug vorgeſtellt werden; ſie liegt vornehmlich darin, auf eine freie und einfache, zugleich populare Weiſe mit Hintanſetzung aller Vorausſetzung von dem popularen Gedanken ſelbſt und ganz einfachen Sätzen angefangen, und den Inhalt auf Gedanken und Ausdehnung oder Seyn geführt, dem Gedanken gleichſam dieſen ſeinen Gegenſatz hingeſtellt zu haben. Dieß einfache Denken erſchien in Form des beſtimmten, klaren Verſtandes; und man kann es ſo nicht ſpeculatives Denken, ſpeculative Vernunft nennen. Es ſind feſte Beſtimmungen, aber nur des Gedankens, von denen Carteſius fortgeht; dieſes iſt die Weiſe ſeiner Zeit. Was die Franzoſen exacte Wiſſenſchaften nannten, Wiſſenſchaften des beſtimmten Verſtandes, dieß

hat mit dieſer Zeit angefangen. Philoſophie und exacte Wiſſenſchaft iſt nicht getrennt geweſen; und erſt ſpäter trat dieſe Trennung Beider ein.

Was das Leben des Carteſius betrifft, ſo iſt er 1596 zu La Haye in Touraine geboren, aus einem alt adlichen Geſchlecht. Er genoß die gewöhnliche Erziehung in einer Jeſuitenſchule, machte große Fortſchritte, war von einem lebhaften, unruhigen Geiſt, griff mit einem unerſättlichen Eifer nach allen Seiten hin, trieb ſich in allen Syſtemen und Formen herum, und ſtudirte außer der alten Literatur beſonders Philoſophie, Mathematik, Chemie, Phyſik, Aſtronomie u. ſ. f. Aber ſeine Jugend-Studien in der Jeſuiterſchule und ſein ferner fortgeſetztes Studium hatten ihm, nachdem er ſich mit Anſtrengung in ihnen herumgetrieben hatte, eine ſtarke Abneigung gegen das Studium aus Büchern gegeben; er verließ dieſe Anſtalt, doch wurde ſein Eifer zur Wiſſenſchaft durch dieſe Verwirrung und unbefriedigte Sehnſucht nur deſto reger gemacht. Er ging als ein junger Mann, achtzehn Jahre alt, nach Paris, und lebte dort in der großen Welt. Als er aber auch hier keine Befriedigung fand, verließ er bald die Geſellſchaft, und kehrte zu den Studien zurück. Er retirirte ſich nämlich in eine Vorſtadt von Paris, und lebte da im Studium der Mathematik insbeſondere, allen ſeinen vorigen Freunden ganz verborgen, bis er nach zwei Jahren endlich von denſelben hier entdeckt, hervorgezogen und wieder in die große Welt eingeführt wurde. Er entſagte jetzt wieder ganz dem Bücher-Studium, und warf ſich in die Wirklichkeit. Er ging hierauf nach Holland und nahm Militair-Dienſte; bald nachher 1619, in dem erſten Jahre des dreißigjährigen Krieges, ging er als Freiwilliger unter die Bairiſchen Truppen, und machte mehrere Feldzüge unter Tilly mit. Manchen haben die Wiſſenſchaften nicht befriedigt, und er iſt Soldat geworden, — aber nicht, weil ihm die Wiſſenſchaften zu wenig, ſondern weil ſie ihm zu viel, zu hoch waren. Hier in den Winter-Quartieren ſtudirte Carte-

ſius fleißig, und machte z. B. in Ulm Bekanntſchaft mit einem Bürger, der ſehr in die Mathematik eingeweiht war. Dieß war noch mehr in den Winter-Quartieren zu Neuburg an der Donau der Fall, wo in ihm abermals erſt recht tief der Trieb erwachte, ſich eine neue Bahn in der Philoſophie durch Umſchaffung derſelben zu brechen; er gelobte der Mutter Gottes eine Wallfahrt nach Loretto, wenn ſie ihm dieß Vorhaben gelingen laſſen würde, und er nun endlich ruhig zu ſich ſelber käme. Er war auch in der Schlacht bei Prag, worin Friedrich von der Pfalz die Böhmiſche Krone verlor. Doch da ihn der Anblick dieſer wilden Scenen nicht befriedigen konnte, ſo verließ er 1621 die Kriegsdienſte, und machte noch mehrere Reiſen durch das übrige Deutſchland, dann Polen, Preußen, die Schweiz, Italien und Frankreich. Er zog ſich darauf wegen der größern Freiheit nach Holland zurück, um daſelbſt ſein Vorhaben auszuführen; hier lebte er in Ruhe, von 1629 bis 1644, — eine Periode, worin er ſeine meiſten Schriften verfaßte und herausgab, und ſie auch gegen die mannigfaltigen Angriffe vertheidigte, die ſie beſonders von der Geiſtlichkeit erlitten. Die Königin Chriſtine von Schweden berief ihn endlich an ihren Hof nach Stockholm, das der Sammelplatz der berühmteſten Gelehrten der damaligen Zeit war; und dort ſtarb er 1650.[1]

Unter ſeinen philoſophiſchen Schriften haben beſonders diejenigen, welche die Grundlage enthalten, in ihrer Darſtellung etwas ſehr Populares, was ſie beim Beginne des Studium's ſehr empfehlenswerth macht; er geht ganz einfach und kindlich dabei zu Werke, — es iſt ein Erzählen ſeiner Gedanken nacheinander. Profeſſor Couſin in Paris hat Carteſius' Werke neu herausge-

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 203—217; Cartes. De Methodo, I—II. (Amstelod. 1672, 4.), p. 2—7 (Oeuvres complètes de Descartes publiées par Victor Cousin, T. I, p. 125—133; Notes sur l'éloge de Descartes par Thomas (Oeuvres de Descartes publiée par Cousin, T. I), p. 83, et suiv.; Tennemann, Band X, S. 210—216.

geben, elf Bände in Octav; der größte Theil derſelben beſteht in Briefen über phyſicaliſche Gegenſtände. Carteſius hat der Mathematik ebenſo ein neues Emporſtreben gegeben, als der Philoſophie. Mehrere Haupt-Methoden ſind ſeine Entdeckungen, worauf nachher die glänzendſten Reſultate der höhern Mathematik gebaut worden ſind. Seine Methode macht ſo noch heute eine weſentliche Grundlage der Mathematik aus; denn Carteſius iſt der Erfinder der analytiſchen Geometrie, und ſomit derjenige, der auch hierin der modernen Mathematik ihre Bahn angewieſen hat. Auch hat er Phyſik, Optik, Aſtronomie cultivirt, und darin die größten Entdeckungen gemacht; doch dieſe Seite gehört nicht hierher. Auch Anwendung der Metaphyſik auf kirchliche Angelegenheiten, Unterſuchungen u. ſ. f. hat kein beſonderes Intereſſe für uns.

1. In der Philoſophie hat Carteſius eine ganz neue Wendung genommen: mit ihm beginnt die neue Epoche der Philoſophie, wodurch der Bildung das Princip ihres höhern Geiſtes in Gedanken, in der Form der Allgemeinheit zu faſſen vergönnt war, wie Böhme es in Anſchauungen, ſinnlichen Formen faßte. Carteſius ging davon aus, der Gedanke müſſe von ſich ſelbſt anfangen; alles bisherige Philoſophiren, beſonders das von der Autorität der Kirche ausging, wurde ſeitdem hintangeſtellt. Da das Denken ſich hier aber eigentlich nur als abſtracter Verſtand gefaßt hat, dem der concretere Inhalt noch drüben auf der andern Seite ſteht: ſo wurden die beſtimmten Vorſtellungen noch nicht aus dem Verſtande abgeleitet, ſondern erſt empiriſcher Weiſe aufgenommen. Bei der Philoſophie des Carteſius iſt alſo zu unterſcheiden, was allgemeines Intereſſe für uns hat und was nicht: Jenes iſt der Gang ſeiner Gedanken ſelbſt; Dieſes die Weiſe, wie dieſe Gedanken geſtellt und abgeleitet werden. Wir müſſen jedoch den Gang nicht für eine conſequent beweiſende Methode halten; es iſt zwar ein tiefer, innerer Fortgang, der aber naiv erſcheint. Um Carteſius' Gedanken Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, iſt es nöthig, daß wir für uns vertraut ſind mit der Nothwendigkeit

dieſer Erſcheinung; der Geiſt ſeiner Philoſophie iſt nun aber eben das Wiſſen, als Einheit des Denkens und Seyns. Doch iſt im Ganzen wenig von ſeiner Philoſophie zu ſagen.

a. Daß nur vom Denken als ſolchem angefangen werden müſſe, drückt Carteſius ſo aus, daß man an Allem zweifeln müſſe (De omnibus dubitandum est); und das iſt ein abſoluter Anfang. Zum erſten Erforderniß der Philoſophie macht er ſomit dieß Aufheben aller Beſtimmungen ſelbſt. Dieſer erſte Satz hat jedoch nicht den Sinn des Skepticismus, der ſich kein anderes Ziel ſetzt, als das Zweifeln ſelbſt, daß man ſtehen bleiben ſoll bei dieſer Unentſchiedenheit des Geiſtes, der darin ſeine Freiheit hat; ſondern er hat vielmehr den Sinn, man müſſe jedem Vorurtheil entſagen, — d. h. allen Vorausſetzungen, die unmittelbar als wahr angenommen werden, — und vom Denken anfangen, um erſt von da aus auf etwas Feſtes zu kommen und einen reinen Anfang zu gewinnen. Dieß iſt bei den Skeptikern nicht der Fall; denn ihnen iſt der Zweifel das Reſultat.[1] Aber Carteſius' Zweifeln, keine-Vorausſetzung-Machen, weil nichts Feſtes, Sicheres ſey, geſchieht nicht im Intereſſe der Freiheit ſelbſt als ſolcher, daß nichts gelte außerhalb der Freiheit, nichts ſey in Qualität eines äußerlich Objectiven. Unfeſt iſt ihm zwar Alles, inſofern das Ich davon abſtrahiren, d. i. denken kann; denn eben reines Denken iſt Abſtrahiren von Allem. Ueberwiegend aber iſt im Bewußtſeyn der Zweck, zu etwas Feſtem, Objectivem zu kommen: nicht das Moment des Subjectiven, daß es von mir geſetzt, erkannt, erwieſen ſey. Dieß Intereſſe fällt jedoch mit darein, denn von meinem Denken aus will ich dahin kommen; es liegt alſo der Trieb der Freiheit auch dabei zu Grunde.

In den Sätzen, worin Carteſius in ſeiner Weiſe den Grund dieſes großen, höchſt wichtigen Princips angiebt, ſpricht ſich eben ein naives, empiriſches Raiſonnement aus. Nämlich: „Weil wir

[1] Spinoza: Principia philosophiae Cartesianae (Benedicti de Spinoza Opera, ed. Paulus. Jenae 1802, T. I), p. 2.

als Kinder geboren ſind, und von den ſinnlichen Dingen vielerlei Urtheile vorher gefällt haben, ehe wir den vollkommenen Gebrauch unſerer Vernunft hatten, ſo werden wir durch viele Vorurtheile von der Kenntniß des Wahren abgeſtoßen. Von dieſen ſcheinen wir uns nicht anders befreien zu können, als wenn wir einmal im Leben an dem zu zweifeln ſtreben, worin wir nur den geringſten Verdacht einer Ungewißheit haben. Ja, es wird ſogar nützlich ſeyn, alles das, woran wir zweifeln, für falſch zu halten, damit wir deſto klarer das finden, was das Gewiſſeſte und Erkennbarſte ſey. Doch iſt dieß Zweifeln auf die Betrachtung der Wahrheit einzuſchränken; denn was die Führung unſeres Lebens betrifft, weil da oft die Gelegenheit zum Handeln vorüberginge, ehe wir uns unſere Zweifel löſen könnten, ſind wir genöthigt, das Wahrſcheinliche zu wählen. Hier aber, wo es nur um das Suchen der Wahrheit zu thun iſt, werden wir vornehmlich zweifeln, ob irgend das Sinnliche und Vorſtellbare exiſtire: erſtens weil wir finden, daß die Sinne uns oft täuſchen, und es der Klugheit gemäß iſt, dem nicht zu vertrauen, was uns nur einmal getäuſcht hat; alsdann weil wir täglich im Traume Unzähliges zu fühlen oder uns vorzuſtellen meinen, was niemals iſt, und dem Zweifelnden keine ſolche Zeichen erſcheinen, an denen er den Schlaf vom Wachen ſicher unterſcheide. Wir werden hiermit auch an allem Andern zweifeln, ſelbſt an den mathematiſchen Sätzen: Theils weil wir geſehen, daß Einige ſich auch in dem irren, was uns für das Gewiſſeſte gilt, und gelten laſſen, was uns falſch ſcheint; dann weil wir gehört haben, daß ein Gott iſt, der uns geſchaffen, der Alles kann, alſo vielleicht uns ſo geſchaffen, daß wir irren ſollen. Wenn wir uns aber einbilden, nicht von Gott, ſondern von irgend etwas Anderem, etwa aus uns ſelbſt, zu exiſtiren: ſo iſt es um ſo wahrſcheinlicher, daß wir ſo unvollkommen ſind, zu irren. So viel erfahren wir aber, die Freiheit in uns zu haben, daß wir uns immer deſſen enthalten

können, was nicht völlig gewiß und ergründet iſt.“ [1] Das Bedürfniß, was bei dieſen Raiſonnements des Carteſius zum Grunde liegt, iſt alſo, daß das, was als wahr anerkannt wird, die Stellung haben ſoll, daß darin das Denken bei ſich ſelbſt ſey. Die ſogenannte unmittelbare Anſchauung, und innere Offenbarung, die in der neuern Zeit beliebt worden, gehört auch dahin. Weil aber in der Carteſianiſchen Form das Princip der Freiheit als ſolches nicht herausgehoben iſt, ſo ſind es mehr populare Gründe, die hier hervortreten.

b. Carteſius ſuchte etwas an ſich ſelbſt *Gewiſſes* und Wahres, das weder nur wahr wäre, wie der Gegenſtand des Glaubens ohne Wiſſen, noch die ſinnliche, auch ſkeptiſche Gewißheit, die ohne Wahrheit iſt. Das ganze bisherige Philoſophiren war damit behaftet, etwas als wahr vorauszuſetzen: und zum Theil, wie die Neuplatoniſche Philoſophie, die Form der Wiſſenſchaft nicht ihrem Weſen zu geben, oder die Momente deſſelben nicht auseinander zu ſetzen. Bei Carteſius aber iſt nichts wahr, was nicht innere Evidenz im Bewußtſeyn hat, oder was die Vernunft nicht ſo deutlich und bündig erkennt, daß ein Zweifel daran ſchlechterdings unmöglich iſt. „Indem wir ſo Alles wegwerfen oder für falſch erklären, an dem wir auf irgend eine Weiſe zweifeln können: ſo iſt es uns leicht, vorauszuſetzen, daß kein Gott, kein Himmel, kein Körper, — aber darum nicht, daß *wir* nicht ſeyen, die wir dieſes denken. Denn es iſt widerſprechend, zu meinen: das, was denke, exiſtire nicht. Daher iſt dieſe Erkenntniß, *Ich denke, alſo bin ich*, die erſte von allen, und die gewiſſeſte, die ſich Jedem, der in Ordnung philoſophirt, darbietet. Dieß iſt der beſte Weg, die Natur des Geiſtes und ſeine Verſchiedenheit vom Körper zu erkennen. Denn wenn wir unterſuchen, wer wir ſind, die wir Alles, was von

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 1—6 (Amstelod. 1672, 4), p. 1—2 (Oeuvres, T. III, p. 63—66); cf. Meditationes de prima philosophia, I (Amstelod. 1685, 4), p. 5—8 (Oeuvres, T. I, p. 235—245); De Methodo, IV, p. 20 (p. 156—158).

uns verſchieden iſt, als unwahr ſetzen können: ſo ſehen wir deutlich, daß keine Ausdehnung, noch Figur, noch Ortsbewegung, noch etwas dergleichen, das dem Körper zuzuſchreiben iſt, unſere Natur ausmache, ſondern das Denken allein; dieſes wird alſo früher und gewiſſer, als irgend eine körperliche Sache, erkannt."[1] Ich hat ſo hier die Bedeutung als Denken, nicht als Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns. Der zweite Satz der Carteſianiſchen Philoſophie iſt daher die unmittelbare Gewißheit des Denkens. Das Gewiſſe iſt nur das Wiſſen als ſolches in ſeiner reinen Form als ſich auf ſich beziehend, und dieß iſt das Denken; ſo geht dann der unbeholfene Verſtand weiter fort zum Bedürfniß des Denkens.

Carteſius fängt, wie ſpäter auch Fichte, mit dem Ich als dem ſchlechthin Gewiſſen an; ich weiß, daß ſich etwas in mir darſtellt. Hiermit iſt auf einmal die Philoſophie in ein ganz anderes Feld und auf einen ganz anderen Standpunkt verſetzt, nämlich in die Sphäre der Subjectivität. Es wird aufgegeben Vorausgeſetztes der Religion, nur das Beweiſen geſucht, nicht der abſolute Inhalt, der vor der abſtract unendlichen Subjectivität verſchwindet. Es iſt bei Carteſius ebenſo dieß Gährende vorhanden, aus großem Gefühl, aus der Anſchauung zu ſprechen: wie Bruno und ſo viele Andere, jeder in ſeiner Weiſe, als Individualitäten ihre eigenthümliche Weltanſchauung ausſprechen. Den Inhalt in ſich ſelbſt zu betrachten, iſt nicht das Erſte; denn von allen meinen Vorſtellungen kann ich abſtrahiren, nicht aber von dem Ich. Wir denken dieß und jenes, deßwegen ſey es, — iſt die gewöhnliche altkluge Inſtanz der Unfähigkeit, das aufzufaſſen, wovon die Rede iſt; daß beſtimmter Inhalt ſey, iſt eben das, woran zu zweifeln iſt, — es giebt nichts Feſtes. Das Denken iſt das ganz Allgemeine, nicht aber bloß, weil ich abſtrahiren kann, ſondern eben weil Ich dieß Einfache, mit ſich Identiſche iſt. Das Denken iſt mithin das Erſte; die nächſte Beſtimmung, die hinzukommt, unmittelbar damit zuſammenhangend, iſt die Beſtimmung des Seyns. Das „Ich denke"

[1] Cartes. Principia philosophiae, P, I, §. 7—8, p. 2 (p. 66—67).

enthält unmittelbar mein Seyn; dieß, ſagt Carteſius, iſt das abſolute Fundament aller Philoſophie. [1] Die Beſtimmung des Seyns iſt in meinem Ich; dieſe Verbindung ſelbſt iſt das Erſte. Das Denken als Seyn und das Seyn als Denken, das iſt meine Gewißheit, Ich; im berühmten Cogito, ergo sum iſt ſo Denken und Seyn unzertrennlich verbunden.

Dieſen Satz ſieht man einerſeits als einen Schluß an: aus dem Denken werde das Seyn geſchloſſen. Und beſonders hat Kant gegen dieſen Zuſammenhang eingewandt: im Denken ſey nicht das Seyn enthalten, es ſey verſchieden vom Denken. Dieß iſt richtig: aber ebenſo ſind ſie unzertrennlich, d. h. ſie machen dennoch eine Identität aus; ihre Einheit wird durch ihre Verſchiedenheit nicht gefährdet. Indeſſen wird dieſer Ausſpruch der reinen abſtracten Gewißheit, die allgemeine Totalität, in der Alles an ſich iſt, nicht bewieſen; [2] man muß dieſe Propoſition daher nicht in einen Schluß verwandeln wollen. Carteſius ſagt ſelbſt: „Es iſt ganz und gar kein Schluß. Denn dazu müßte der Oberſatz ſeyn: Alles, was denkt, exiſtirt," — wozu die Subſumtion im Unterſatz käme: Nun aber bin ich. Damit würde eben die Unmittelbarkeit aufgehoben, die in dem Satze liegt. „Aber jener Oberſatz" wird gar nicht aufgeſtellt, ſondern „iſt vielmehr erſt ein abgeleiteter von dem erſten: Ich denke, alſo bin ich." [3] Zu einem Schluſſe gehören drei Glieder, hier ein Drittes, wodurch Denken und Seyn vermittelt wären; ſo iſt es aber hier nicht. Das Alſo, welches beide Seiten verbindet, iſt nicht das Alſo eines Schluſſes; der Zuſammenhang von Seyn und Denken iſt nur unmittelbar geſetzt. Alſo dieſe Gewißheit iſt das prius; alle anderen Sätze ſind ſpäter. Das

[1] Cartes. De Methodo, IV, p. 20—21 (p. 158); Spinoza: Principia philosophiae Cartes., p. 14.

[2] Cartes. De Methodo, IV, p. 21 (p. 159); Epistol. T. I, ep. 118 (Amstelod. 1682, 4), p. 379 (Oeuvres, T. IX, p. 442—443).

[3] Cartes. Responsiones ad sec. objectiones, adjunctae Meditationibus de prima philosophia, p. 74 (p. 427); Spinoza: Principia philosophiae Cartes., p. 4—5.

denkende Subject als die einfache Unmittelbarkeit des Beimirſeyns iſt eben daſſelbe, als was Seyn heißt; und es iſt ganz leicht, dieſe Identität einzuſehen. Als das Allgemeine iſt das Denken in allem Beſondern enthalten, und ſo die reine Beziehung auf ſich ſelbſt, das reine Einsſeyn mit ſich. Beim Seyn muß man ſich nun ebenſowenig einen concreten Inhalt vorſtellen; und ſo iſt es dieſelbe unmittelbare Identität, die auch das Denken iſt. Unmittelbarkeit iſt aber eine einſeitige Beſtimmung; das Denken enthält ſie nicht allein, ſondern auch die Beſtimmung, ſich mit ſich ſelbſt zu vermitteln: und dadurch, daß das Vermitteln zugleich Aufheben der Vermittelung iſt, iſt es Unmittelbarkeit. Im Denken iſt ſo Seyn; Seyn iſt aber eine arme Beſtimmung, iſt das Abſtractum von dem Concreten des Denkens. Dieſe Identität von Seyn und Denken, welche die intereſſanteſte Idee der neuern Zeit überhaupt iſt, hat Carteſius alſo nicht weiter nachgewieſen, ſondern ſich einzig und allein auf das Bewußtſeyn berufen, und ſie einſtweilen voran geſtellt. Denn bei Carteſius iſt das Bedürfniß noch gar nicht vorhanden, die Unterſchiede aus dem „Ich denke" zu entwickeln; Fichte iſt dann erſt dazu fortgegangen, aus dieſer Spitze der abſoluten Gewißheit alle Beſtimmungen abzuleiten.

Es ſind gegen Carteſius auch andere Sätze aufgeſtellt worden. Gaſſendi [1] z. B. macht den Einwand Ludificor, ergo sum: Ich werde von meinem Bewußtſeyn zum Beſten gehabt, Alſo exiſtire ich; — eigentlich, Alſo werde ich zum Beſten gehabt. Daß dieſer Einwurf Beachtung verdiene, hat Carteſius ſelbſt gewußt; aber er widerlegt ihn hier ſelbſt, indem nur das Ich, nicht der ſonſtige Inhalt feſtzuhalten ſey. Das Seyn nur iſt identiſch mit dem reinen Denken, nicht der Inhalt deſſelben, er mag ſeyn, welcher er will. Carteſius ſagt näher: „Unter dem Denken begreife ich aber das Alles, was mit unſerem Bewußtſeyn in uns vorgeht, inſofern wir uns deſſen bewußt ſind; alſo auch Wollen, Vorſtellen,

[1] **Appendix ad Cartes. Meditationes, continens objectiones quint., p. 4 (Oeuvres, T. II, p. 92—93).**

Digitized by Google

auch Empfinden iſt daſſelbe, was das Denken. Denn wenn ich ſage: Ich ſehe, oder Ich gehe ſpazieren, Alſo bin ich, und dieß von dem Sehen, Gehen verſtehe, das mit dem Körper vollbracht wird: ſo iſt der Schluß nicht abſolut gewiß, weil, wie im Traum oft geſchieht, ich meinen kann zu ſehen, zu gehen, ob ich gleich die Augen nicht aufmache, und mich nicht von der Stelle bewege, und vielleicht auch, wenn ich keinen Körper hätte. Aber wenn ich es von der ſubjectiven Empfindung oder dem Bewußtſeyn des Sehens oder Gehens ſelbſt verſtehe, weil ſie alsdann auf den Geiſt bezogen wird, der allein empfindet oder denkt, er ſehe oder gehe, ſo iſt dieſer Schluß alsdann ganz gewiß." [1] „Im Traume" iſt eine Weiſe des empiriſchen Raiſonnements; ſonſt iſt aber nichts dagegen einzuwenden. Im Wollen, Sehen, Hören u. ſ. w. iſt auch das Denken enthalten; es iſt abſurd, zu meinen, die Seele habe das Denken in einer beſondern Taſche, und anderwärts das Sehen, Wollen u. ſ. f. Aber wenn ich ſage, Ich ſehe, Ich gehe ſpazieren: ſo iſt darin einerſeits mein Bewußtſeyn, Ich, und ſomit Denken; aber andererſeits iſt auch Wollen, Sehen, Hören, Gehen darin, alſo noch eine weitere Modification des Inhalts. Wegen dieſer Modification kann ich nun eben nicht ſagen: Ich gehe, Alſo bin ich; denn von der Modification kann ich ja abſtrahiren, da ſie nicht mehr das allgemeine Denken iſt. Man muß alſo bloß auf das reine, in dieſem concreten Ich enthaltene Bewußtſeyn ſehen. Nur wenn ich heraushebe, daß Ich darin als denkend bin, ſo liegt das reine Seyn darin; denn nur mit dem Allgemeinen iſt das Seyn verbunden.

„Daß das Denken," ſagt Carteſius, „mir gewiſſer iſt, als der Körper, liegt darin. Wenn ich daraus, daß ich die Erde berühre oder ſehe, urtheile, daß ſie exiſtirt: ſo muß ich hieraus ja noch viel mehr urtheilen, daß mein Denken exiſtirt. Denn es kann vielleicht ebenſo gut ſeyn, daß ich urtheile, die Erde exiſtire, ob ſie gleich nicht exiſtirt: nicht aber, daß ich dieß urtheile, und mein Geiſt,

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 9, p. 2—3 (p. 67—68).

der dieß urtheilt, nicht ſey." [1] D. i. Alles, was für mich iſt, kann ich ſetzen als nichtſeyend; indem ich mich aber als nichtſeyend ſetze, ſetze ich ſelbſt, oder es iſt mein Urtheil. Denn daß ich urtheile, das kann ich nicht weglaſſen, wenn ich auch von dem abſtrahiren kann, worüber ich urtheile. Damit hat nun die Philoſophie ihren eigentlichen Boden wiedergewonnen, daß das Denken vom Denken ausgeht, als einem in ſich Gewiſſen, nicht von etwas Aeußerem, nicht von etwas Gegebenem, nicht von einer Autorität, ſondern ſchlechthin von dieſer Freiheit, die im „Ich denke" enthalten iſt. An allem Andern kann ich zweifeln, an dem Daſeyn körperlicher Dinge, an meinem Körper ſelbſt; oder dieſe Gewißheit hat nicht die Unmittelbarkeit in ſich. Denn Ich iſt eben die Gewißheit ſelbſt, an allem Andern aber iſt ſie nur Prädicat; mein Körper iſt mir gewiß, er iſt nicht dieſe Gewißheit ſelbſt. [2] Gegen die Gewißheit, einen Körper zu haben, führt Carteſius die empiriſche Erſcheinung an, daß oft die Vorſtellung vorhanden iſt, man fühle Schmerzen in einem Gliede, das man ſchon lange nicht mehr hat. [3] Was wirklich iſt, ſagt er, iſt eine Subſtanz, die Seele die denkende Subſtanz; ſie iſt alſo für ſich, von allen äußern materiellen Dingen verſchieden und unabhängig. Daß ſie denkend iſt, iſt für ſich evident: ſie würde denken und exiſtiren, wenn auch keine materiellen Dinge vorhanden wären; die Seele kann ſich deßwegen leichter erkennen, als ihren Körper. [4]

Alles Weitere, was wir für wahr halten können, beruht auf

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 11, p. 3 (p. 69—70).

[2] Cartes. Respons. ad sec. object.: Rationes more geometr. dispos., Postulata, p. 86 (p. 454—455); Spinoza: Principia philosophiae Cartes., p. 13.

[3] Cartes. Princip. philos., P. IV, §. 196, p. 215—216 (p. 507—509); Meditation., VI, p. 38 (p. 329—330); Spinoza: Principia philos. Cartes., p. 2—3.

[4] Cartes. Respons. ad sec. object.: Rat. more geom. dispos., Axiomata V—VI, p. 86 (p. 453), et Propositio IV, p. 91 (p. 464—465); Meditationes, II, p. 9—14 (p. 246—262).

dieſer Gewißheit; denn zum Fürwahrhalten gehört Evidenz, nichts aber iſt wahr, was nicht dieſe innere Evidenz im Bewußtſeyn hat. „Die Evidenz von Allem beruht nun darauf, daß wir es ebenſo *klar* und *deutlich* einſehen, als jene Gewißheit ſelbſt, und daß es ſo von dieſem Princip abhängt und mit ihm übereinſtimmt, daß, wenn wir daran zweifeln wollten, wir auch an dieſem Principe" (an unſerem Ich) „zweifeln müßten."[1] Dieſes Wiſſen iſt zwar für ſich die vollkommene Evidenz, aber es iſt noch nicht die Wahrheit; oder wenn wir jenes Seyn als Wahrheit nehmen, ſo iſt dieß ein leerer Inhalt, und um den Inhalt iſt es zu thun.

c. Das *Dritte* iſt alſo der Uebergang dieſer Gewißheit zur *Wahrheit*, zu Beſtimmtem; dieſen Uebergang macht Carteſius wieder auf naive Weiſe, und damit betrachten wir zunächſt die *Metaphyſik* deſſelben. Der Fortgang iſt hier, daß ein Intereſſe entſteht für weitere Vorſtellungen von der abſtracten Einheit des Seyns und Denkens; da geht Carteſius äußerlich reflectirend zu Werke. „Das Bewußtſeyn, das nur ſich ſelbſt gewiß weiß, ſucht nun aber ſeine Kenntniß zu erweitern, und findet, daß es Vorſtellungen von vielen Dingen hat: in welchen Vorſtellungen es ſich nicht täuſcht, ſo lange es nicht behauptet oder negirt, daß ihnen etwas Aehnliches außer ihm entſpreche." Die Täuſchung bei den Vorſtellungen hat erſt Sinn in Beziehung auf äußerliche Exiſtenz. „Es findet auch allgemeine Begriffe, und macht daraus Beweiſe, die evident ſind: z. B. der geometriſche Satz, daß die drei Winkel im Dreieck zuſammen zweien Rechten gleich ſeyen, iſt eine Vorſtellung, die an ſich unwiderſtehlich aus andern folgt; aber bei der Reflexion, ob es ſolche Dinge wirklich gebe, zweifelt es daran."[2] Es iſt ja das Dreieck gar nicht gewiß, da die Ausdehnung nicht in der unmittelbaren Gewißheit meiner ſelbſt enthalten iſt. Die Seele kann ſeyn ohne das Körperliche, und die-

[1] Cartes. De Methodo, IV, p. 21 (p, 158—159); Spinoza: Principia philosoph. Cartes., p. 14.

[2] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 13, p. 3—4 (p. 71—72).

ſes ohne ſie; ſie ſind realiter verſchieden, eins denkbar ohne das andere. Die Seele denkt und erkennt alſo das Andere nicht ebenſo deutlich, als die Gewißheit ihrer ſelbſt.[1]

Die Wahrheit alles Wiſſens beruht nun auf dem Beweiſe vom Daſeyn Gottes. Die Seele iſt eine unvollkommene Subſtanz, hat aber die Idee eines abſolut vollkommenen Weſens in ſich: dieſe Vollkommenheit iſt nicht in ihr ſelbſt erzeugt, eben weil ſie eine unvollkommene Subſtanz iſt; dieſe Idee iſt alſo angeboren. Das Bewußtſeyn hierüber drückt ſich bei Carteſius ſo aus, daß, ſo lange Gottes Daſeyn nicht bewieſen und eingeſehen iſt, die Möglichkeit bleibt, daß wir uns täuſchen, weil man nicht wiſſen kann, ob wir nicht eine zum Irren eingerichtete Natur haben (ſ. oben S. 306).[2] Die Form iſt etwas ſchief, drückt nur überhaupt den Gegenſatz aus, den das Selbſtbewußtſeyn gegen das Bewußtſeyn von Anderem hat, von Gegenſtändlichem; und es iſt um die Einheit von Beiden zu thun, — ob das, was im Denken iſt, auch die Gegenſtändlichkeit habe. Dieſe Einheit liegt in Gott, oder iſt Gott ſelbſt. Ich trage dieſe Sätze in der Weiſe des Carteſius vor: „Unter den verſchiedenen Vorſtellungen, die wir haben, iſt auch die Vorſtellung eines höchſt intelligenten, höchſt mächtigen und abſolut vollkommenen Weſens; und dieß iſt die vorzüglichſte aller Vorſtellungen." Dieſe allbefaſſende, allgemeine Vorſtellung hat alſo das Ausgezeichnete, daß bei ihr die Ungewißheit über das Seyn, die bei den übrigen Vorſtellungen vorkommt, nicht Statt findet. Sie hat das Eigenthümliche, daß „wir darin die Exiſtenz nicht als eine bloß mögliche und zufällige erkennen, wie in den Vorſtellungen anderer Dinge, die wir deutlich wahrnehmen, ſondern als eine ſchlechthin nothwendige und ewige Beſtim-

[1] Cartes. Respons. ad sec. object: Rationes more geom. dispos., Def. I, p. 85 (p. 451—452), et Proposit. IV, p. 91 (p. 464—465); Meditationes, III, p. 15—17 (p. 263—268).

[2] Cartes. Principia philos., P. I, §. 20, p. 6 (p. 76—77); Meditationes, III, p. 17—25 (p. 268—292); De Methodo, IV, p. 21—22 (p. 159—162); Spinoza: Principia philos. Cartes., p. 10.

mung. Wie der Geiſt z. B. wahrnimmt, daß im Begriffe des Dreiecks enthalten iſt, die drei Winkel ſeyen zweien Rechten gleich, alſo habe das Dreieck ſie: ſo muß er daraus, daß er percipirt, die Exiſtenz ſey nothwendig und ewig in dem Begriffe des vollkommenſten Weſens enthalten, ſchließen, daß das vollkommenſte Weſen exiſtire."[1] Zur Vollkommenheit gehört nämlich auch die Beſtimmung der Exiſtenz; denn die Vorſtellung von einem Nichtexiſtirenden iſt weniger vollkommen. Da haben wir alſo die Einheit des Denkens und Seyns, und den ontologiſchen Beweis vom Daſeyn Gottes; dieß ſahen wir nun ſchon früher (Seite 147 flgd.) bei'm Anſelm.

Der Beweis der Exiſtenz Gottes aus ſeiner Idee iſt hiernach: In dieſem Begriff iſt das Daſeyn enthalten; alſo iſt es wahr. Carteſius geht dazu näher ſo fort, daß er, in Weiſe von Erfahrungsſätzen Axiome aufſtellt: α) „Es giebt verſchiedene Grade der Realität oder Entität; denn die Subſtanz hat mehr Realität als das Accidenz oder der Modus, die unendliche Subſtanz mehr als die endliche." β) „In dem Begriff eines Dings iſt die Exiſtenz enthalten, entweder die nur mögliche oder die nothwendige:" d. h. im Ich das Seyn als die unmittelbare Gewißheit eines Andersſeyns, des dem Ich entgegengeſetzten Nichtich. γ) „Kein Ding oder keine Vollkommenheit eines Dings, die wirklich actu exiſtirt, kann zur Urſache ihrer Exiſtenz das Nichts haben. Denn wenn von Nichts etwas prädicirt werden könnte, ſo könnte ebenſo gut das Denken von ihm prädicirt werden: und ich würde alſo ſagen, ich ſey nichts, indem ich denke." Hier geht Carteſius in eine Trennung, in ein Verhältniß über, das nicht erkannt iſt; es kommt der Begriff von Urſache hinzu, der wohl ein Denken iſt, aber ein beſtimmtes Denken. Spinoza in ſeiner Erläuterung ſagt, „daß die Vorſtellungen mehr oder weniger Realität enthalten, und jene Momente ebenſo viel Evidenz haben als das Denken ſelbſt, weil ſie nicht nur ſagen, daß wir denken, ſondern wie

[1] Cartes. Principia philos., P. I, §. 14, p. 4 (p. 72—73).

wir denken.“ Aber dieſe beſtimmten Weiſen als Unterſchiede in der Einfachheit des Denkens wären eben zu erweiſen. Spinoza ſetzt noch zu dieſem Uebergange hinzu, daß „die Grade der Realität, welche wir in den Ideen wahrnehmen, nicht in den Ideen ſind, ſofern ſie nur als Arten des Denkens betrachtet werden: ſondern ſofern die eine eine Subſtanz, eine andere nur einen Modus der Subſtanz vorſtellt; oder mit einem Worte, inſofern ſie als Vorſtellungen von Dingen betrachtet werden.“ δ) „Die objective Realität der Begriffe“ (d. h. die Entität des Vorgeſtellten, inſofern es in dem Begriffe iſt) „erfordert eine Urſache, worin dieſelbe Realität nicht nur objectiv“ (d. h. im Begriffe), „ſondern formell oder auch eminenter enthalten iſt;“ — „formell, d. h. ebenſo vollkommen: eminenter, vollkommener. Denn es muß wenigſtens ſo viel in der Urſache ſeyn, als in der Wirkung.“ ε) „Die Exiſtenz Gottes wird unmittelbar“ — a priori — „aus der Betrachtung ſeiner Natur erkannt. Daß etwas in der Natur oder in dem Begriffe eines Dings enthalten iſt, iſt ſo viel als ſagen, daß es wahr iſt: die Exiſtenz iſt unmittelbar in dem Begriff Gottes enthalten; es iſt alſo wahr, von ihm zu ſagen, daß eine nothwendige Exiſtenz in ihm iſt. In dem Begriffe jedes Dings iſt entweder eine mögliche oder eine nothwendige Exiſtenz enthalten: eine nothwendige im Begriffe Gottes, d. h. des abſolut vollkommenen Weſens; denn ſonſt würde er als unvollkommen begriffen.“ [1]

Carteſius nimmt auch dieſe Wendung. „Lehrſatz: A posteriori aus dem bloßen Begriffe in uns die Exiſtenz Gottes zu beweiſen. Die objective Realität eines Begriffes erfordert eine Urſache, in welcher dieſelbe Realität nicht bloß objectiv“ (als im Endlichen), „ſondern formaliter“ (frei, rein für ſich ſelbſt, außer uns) „oder eminenter“ (als urſprünglich) „enthalten iſt.“ (Axiom δ.)

[1] Cartes. Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. disp., Ax. III—VI, X, Prop. I, p. 88—89 (p. 458—461); Spinoza: Princ. phil. Cart., p. 14—17.

„Wir haben nun einen Begriff von Gott, ſeine objective Realität iſt aber in uns weder formell noch eminenter enthalten, und kann alſo nur in Gott ſelbſt ſeyn.“ [1] Wir ſehen ſomit, daß dieſe Idee bei Carteſius eine Vorausſetzung iſt. Jetzt würde man ſagen: Wir finden dieſe höchſte Idee in uns. Fragen wir dann, ob dieſe Idee exiſtire, ſo ſoll gerade dieß die Idee ſeyn, daß damit auch die Exiſtenz geſetzt iſt. Sagt man nämlich, es ſey nur eine Vorſtellung: ſo widerſpricht das dem Inhalte dieſer Vorſtellung. Aber es befriedigt hier nicht, daß die Vorſtellung ſo eingeführt wird: Wir haben dieſe Vorſtellung, — daß ſie mithin ſo als ein Vorausgeſetztes erſcheint. Sodann iſt nicht von dieſem Inhalt an ihm ſelbſt gezeigt, daß er ſich zu dieſer Einheit des Denkens und Seyns beſtimmt. Es iſt alſo hier in der Form von Gott keine andere Vorſtellung gegeben, als die in Cogito, ergo sum, worin Seyn und Denken unzertrennlich verbunden ſind: nur jetzt in Geſtalt einer Vorſtellung, die ich in mir habe. Der ganze Inhalt dieſer Vorſtellung, der Allmächtige, Allweiſe u. ſ. f. ſind Prädicate, die ſich erſt ſpäter ergeben; der Inhalt ſelbſt iſt der Inhalt der Idee, mit der Exiſtenz verbunden. So ſehen wir dieſe Beſtimmungen auf einander folgen in einer Weiſe, die empiriſch iſt, alſo nicht philoſophiſch beweiſt: ein Beiſpiel, wie in der aprioriſchen Metaphyſik überhaupt Vorausſetzungen von Vorſtellungen gemacht und dieſe gedacht werden, gerade wie es in der Empirie mit Verſuchen, Beobachtungen und Erfahrungen geſchieht.

Carteſius fährt dann fort: „Und dieß glaubt der Geiſt um ſo mehr, wenn er bemerkt, daß er die Vorſtellung von keinem andern Dinge bei ſich findet, worin die Exiſtenz als nothwendig enthalten ſey. Daraus wird er einſehen, daß jene Idee des höchſten Weſens nicht von ihm erdichtet, noch etwas Chimäriſches, ſondern eine wahrhafte und unveränderliche Natur iſt, die nicht anders als exiſtiren kann, da die nothwendige Exiſtenz in ihr enthalten iſt. Unſere

[1] Spinoza: Princip. philos. Cart., p. 20; Cartesii Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. dispos., Propos. II, p. 89 (p. 461—462).

Vorurtheile hindern uns daran, dieß leicht feſtzuhalten, da wir gewohnt ſind, bei allem Andern die Eſſenz" (den Begriff) „von der Exiſtenz zu unterſcheiden." Darüber, daß das Denken nicht untrennbar ſey von der Exiſtenz, iſt das gewöhnliche Gerede: Wenn das wäre, was man ſich denkt, ſo würde es anders ſtehen. Aber man berückſichtigt hierbei nicht, daß das immer ein beſonderer Inhalt iſt, und daß darin gerade das Weſen der Endlichkeit der Dinge beſteht, daß Begriff und Seyn trennbar ſind. Wie kann man aber von endlichen Dingen auf das Unendliche ſchließen? „Ferner iſt dieſer Begriff," ſagt Carteſius, „nicht von uns gemacht." Es iſt eine ewige Wahrheit, heißt es jetzt, die in uns geoffenbart iſt. „Wir finden in uns die Perfectionen nicht, die in dieſer Vorſtellung enthalten ſind. Alſo ſind wir gewiß, daß eine Urſache, worin alle Perfection iſt, d. h. Gott, als real exiſtirend, ſie uns gegeben; denn es iſt uns gewiß, daß aus Nichts Nichts entſtehe" (nach Böhme hat Gott die Materie der Welt aus ſich ſelbſt genommen), „und was vollkommen, nicht die Wirkung von etwas Unvollkommenem ſeyn könne. Von ihm müſſen wir alſo in der wahrhaften Wiſſenſchaft alle erſchaffenen Dinge ableiten." [1] Mit dem Erweiſe des Daſeyns Gottes wird zugleich die Gültigkeit und Evidenz aller Wahrheit in ihrem Urſprunge begründet. Gott als Urſache iſt das Fürſichſeyn, die Realität, die nicht bloß die Entität oder Exiſtenz im Denken iſt. Eine ſolche Exiſtenz, wie dieſe Urſache (nicht Sache überhaupt), liegt im Begriff des Nicht-Ich, nicht jedes beſtimmten Dinges, — denn dieſe als beſtimmte ſind Negationen, — ſondern nur in dem der reinen Exiſtenz oder der vollkommenen Urſache. Sie iſt Urſache der Wahrheit der Ideen; denn ſie eben iſt die Seite des Seyns derſelben.

d. Das Vierte iſt nun, daß Carteſius behauptet: „Was uns von Gott geoffenbart iſt, müſſen wir glauben, ob wir es gleich nicht begreifen. Es iſt nicht zu verwundern, da wir endlich, daß

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 15—16, 18, 24, p. 4—5, 7 (p. 73—75, 78—79).

in Gottes Natur als unbegreiflich Unendliches iſt, das über unſere Faſſung geht." Dieß iſt denn das Hereinfallen einer gewöhnlichen Vorſtellung; Böhme ſagte dagegen (ſ. oben, S. 293): Das Myſterium der Dreieinigkeit wird immer in uns geboren. Carteſius aber ſchließt: „Deßwegen müſſen wir uns nicht mit Unterſuchungen über das Unendliche ermüden; denn da wir endlich, iſt es ungereimt, etwas darüber zu beſtimmen." [1] Das aber laſſen wir jetzt.

„Das erſte Attribut Gottes iſt nun, daß er wahrhaftig iſt, und der Geber alles Lichts; es iſt ſeiner Natur alſo ganz zuwider, daß er uns täuſcht. Daher kann das Licht der Natur oder das Erkenntnißvermögen, von Gott uns gegeben, kein Object berühren, das nicht wahr wäre, inſofern es von ihm" (dem Erkenntnißvermögen) „berührt wird, d. i. deutlich und klar eingeſehen wird." Gott ſchreiben wir *Wahrhaftigkeit* zu. Daraus folgert Carteſius alſo das allgemeine Band zwiſchen dem abſoluten Erkennen, und der Objectivität deſſen, was wir ſo erkennen. Das Erkennen hat Gegenſtände, hat einen Inhalt, der erkannt wird; dieſen Zuſammenhang heißen wir dann Wahrheit. Die Wahrhaftigkeit Gottes iſt gerade dieſe Einheit des vom Subjecte Gedachten oder klar Eingeſehenen, und der äußern Realität oder des Seyenden. „Dadurch wird nun der Zweifel gehoben, als ob es ſeyn könnte, daß das nicht wahr wäre, was uns ganz evident iſt. Mathematiſche Wahrheiten dürfen uns alſo nicht mehr verdächtig ſeyn. Ebenſo, wenn wir auf das Acht geben, was wir in den Sinnen, im Wachen oder im Schlaf klar und deutlich unterſcheiden: ſo iſt es leicht, in jeder Sache zu erkennen, was in ihr Wahres iſt." Da, was richtig und klar gedacht wird, auch *iſt*, ſo ſpricht Carteſius damit aus, daß der Menſch durch das Denken erfahre, was in der That an den Dingen iſt; die Quellen der Irrthümer liegen dagegen in der Endlichkeit unſerer Natur. „Es iſt gewiß, wegen Gottes Wahrhaftigkeit, daß das Vermögen zu percipiren, und das Vermögen durch den Willen

[1] **Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 24—26, p. 7 (p. 79—80).**

zuzuſtimmen, wenn es ſich nur auf das klar Percipirte erſtreckt, nicht auf Irrthum gehen könne. Wenn dieß auch auf keine Weiſe bewieſen werden könnte, ſo iſt es ſo feſt von Natur in Allen, daß, ſo oft wir Etwas deutlich percipiren, wir ihm von ſelbſt beiſtimmen, und auf keine Weiſe zweifeln können, daß es wahr iſt." [1]

Dieß Alles iſt höchſt ſchlicht hererzählt, aber es bleibt unbeſtimmt, formell und ohne Tiefe; es wird nur behauptet, dieß iſt eben ſo. Der Gang bei Carteſius iſt nur der Gang des klaren Verſtandes. Gewißheit iſt ihm das Erſte; davon wird kein Inhalt mit Nothwendigkeit abgeleitet, weder ein Inhalt überhaupt, noch weniger ſeine Objectivität als unterſchieden von der innern Subjectivität des Ich. So haben wir einmal den Gegenſatz des ſubjectiven Erkennens und der Wirklichkeit, das andere Mal ihre unzertrennliche Verbindung. Im erſten Falle tritt das Bedürfniß ein, ſie zu vermitteln, und als dieß Vermittelnde wird dann die Wahrhaftigkeit Gottes geſetzt, welche eben darin beſteht, daß ſein Begriff unmittelbar die Realität in ſich enthält. Der Beweis dieſer Einheit beruht dann aber lediglich darauf, daß geſagt wird, wir finden in uns die Idee des Vollkommenſten; dieſe Vorſtellung erſcheint hier alſo nur als eine vorgefundene. Daran wird gemeſſen die bloße Vorſtellung von Gott, die keine Exiſtenz in ſich enthält; und es wird gefunden, daß ſie ohne Exiſtenz unvollkommen wäre. Dieſe Einheit Gottes ſelbſt, ſeiner Idee mit ſeinem Daſeyn, iſt allerdings die Wahrhaftigkeit; an dieſer haben wir eben damit den Grund, das für wahr zu halten, was für uns ebenſo gewiß iſt, als die Wahrheit unſerer ſelbſt. In der weitern Ausführung liegt alſo bei Carteſius zu Grunde, daß Alles nur Wahrheit habe, inſofern es überhaupt ein Gedachtes, Allgemeines ſey. Dieſe Wahrhaftigkeit Gottes hat nachher ein Carteſianer, wenn man ihn anders ſo

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 29—30, 35—36, 38, 43, p. 8—11 (p. 81—86, 89); Meditationes, IV, p. 25—26 (p. 293—297).

nennen darf, Malebranche, den man hier gleich erwähnen könnte,[1] in ſeiner Recherche de la vérité, wie wir ſehen werden, noch beſtimmter ausgedrückt und enger zuſammengezogen.

Die Grundbeſtimmungen der Carteſianiſchen Metaphyſik ſind ſo erſtens: von der Gewißheit ſeiner ſelbſt zur Wahrheit zu kommen, im Begriffe des Denkens das Seyn zu erkennen. Indem aber in jenem Denken „Ich denke" ich ein Einzelner bin, ſo ſchwebt das Denken als ein ſubjectives vor; es wird daher nicht im Begriff des Denkens ſelbſt das Seyn aufgezeigt, ſondern nur überhaupt zur Trennung fortgegangen. Zweitens ſchwebt das Negative des Seyns für das Selbſtbewußtſeyn ebenſo vor; und dieß Negative, vereinigt mit dem poſitiven Ich, iſt als an ſich vereinigt in einem Dritten, in Gott geſetzt. Gott, der vorher eine ſich nicht widerſprechende Möglichkeit war, hat jetzt gegenſtändliche Form für das Selbſtbewußtſeyn, iſt alle Realität, inſofern ſie poſitiv, d. h. eben Seyn, Einheit des Denkens und Seyns, vollkommenſtes Weſen iſt; eben im Negativen, im Begriffe, im Gedachtſeyn deſſelben iſt das Seyn enthalten. Ein Einwurf gegen dieſe Identität iſt ſchon alt, auch Kantiſch: daß aus dem Begriffe des vollkommenſten Weſens mehr nicht folgt, als daß im Gedanken Daſeyn und vollkommenſtes Weſen verknüpft ſind, nicht aber außer dem Gedanken. Allein eben der Begriff des Daſeyns iſt dieß Negative des Selbſtbewußtſeyns, nicht außer dem Gedanken, ſondern der Gedanke von dem Außer dem Denken.

2. Das Seyn nimmt Carteſius in dem ganz poſitiven Sinne, und hat nicht den Begriff davon, daß es das Negative des Selbſtbewußtſeyns iſt: das einfache Seyn, als Negatives des Selbſtbewußtſeyns geſetzt, iſt nun aber die Ausdehnung; Carteſius negirt alſo von Gott die Ausdehnung, bleibt bei dieſer Trennung ſtehen, verknüpft das Univerſum, die Materie, ſo mit Gott, daß er Schöpfer, Urſache deſſelben ſey, und hat den richtigen Gedan-

[1] In den Vorleſungen von 1829—1830 iſt die Philoſophie des Malebranche gleich hier eingeſchoben. Anm. d. Herausgebers.

ken, daß die *Erhaltung* eine fortgeſetzte Schöpfung iſt, ſofern die Schöpfung als Thätigkeit getrennt geſetzt wird. Carteſius führt aber eben die Ausdehnung nicht auf wahrhafte Weiſe in das *Denken* zurück: Die Materie, die ausgedehnten Subſtanzen ſtehen den denkenden Subſtanzen, die einfach ſind, gegenüber; ſofern das Univerſum von Gott erſchaffen iſt, konnte es nicht ſo vollkommen ſeyn, als ſeine Urſache. In der That die Wirkung iſt unvollkommener als die Urſache, da ſie Geſetztſeyn iſt, wenn einmal beim Verſtandesbegriffe der Urſache ſtehen geblieben wird. Die Ausdehnung iſt nach Carteſius daher das Unvollkommenere: Als unvollkommen können die ausgedehnten Subſtanzen aber nicht durch ſich ſelbſt oder ihren Begriff exiſtiren und beſtehen; ſie bedürfen alſo jeden Moment der *Aſſiſtenz Gottes* zu ihrer Erhaltung, und ohne dieſelbe würden ſie augenblicklich in Nichts zurückſinken. Erhaltung aber iſt unaufhörliche Wiederhervorbringung. [1]

Carteſius geht nun zu weitern Beſtimmungen fort, und ſagt Folgendes: „Das, was unter unſer Bewußtſeyn fällt, betrachten wir entweder als *Dinge* oder deren *Eigenſchaften*, oder als *ewige Wahrheiten*, die keine Exiſtenz außer unſerem Denken haben," — die nicht dieſer oder jener Zeit, dieſem oder jenem Orte angehören. Die letzten nennt er nun uns *eingeboren*, die nicht von uns gemacht noch bloß empfunden ſind, [2] ſondern der ewige Begriff des Geiſtes ſelbſt, und die ewigen Beſtimmungen ſeiner Freiheit, ſeiner ſelbſt als ſeiner, ſind. Von hier geht daher die Vorſtellung aus, daß die Ideen angeboren ſind (innatae ideae); worüber Locke und Leibnitz ſtritten. Der Ausdruck, „ewige Wahrheiten," iſt bis auf die neueſten Zeiten ganz gebräuchlich, und bezeichnet die ganz allgemeinen Beſtimmungen und

[1] Cartes. Principia philos. P. I, §. 22—23, p. 6—7 (p. 77—78); Responsiones quartae, p. 133 (p. 70); Spinoza: Princip. philos. Cart., p. 30—31, 36, 38; Buhle: Geſchichte der neuern Philoſophie, Band III, Abth. 1, S. 17—18.

[2] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 48, p. 12 (p. 92); Meditationes, III, p. 17 (p. 268—269).

Zuſammenhänge, die für ſich ſind; angeboren iſt aber ein ſchlechter und craſſer Ausdruck, weil die Vorſtellung der phyſiſchen Geburt, die dabei vorſchwebt, nicht für den Geiſt paßt. Die angeborenen Ideen ſind dem Carteſius nicht das Allgemeine, wie bei Plato und Spätern, ſondern das, was Evidenz, unmittelbare Gewißheit hat; eine unmittelbare Vielheit, die im Denken ſelbſt gegründet iſt: mannigfaltige Begriffe in der Form eines Seyns, wie, nach Cicero, natürlich feſte, in's Herz gepflanzte Gefühle. Wir würden lieber ſagen, es liege dieß in der Natur, im Weſen unſeres Geiſts begründet. Der Geiſt iſt thätig, und verhält ſich in ſeiner Thätigkeit auf eine beſtimmte Weiſe; dieſe hat aber keinen anderen Grund, als ſeine Freiheit. Daß dieß jedoch ſo ſey, dazu gehört mehr, als es nur zu ſagen; es müßte als ein nothwendiges Produciren unſeres Geiſtes abgeleitet werden. Solche Ideen ſind z. B. die logiſchen Geſetze: „Aus Nichts wird Nichts," „Etwas kann nicht zugleich ſeyn und nicht ſeyn;"[1] ebenſo moraliſche Grundſätze. Das ſind Facta des Bewußtſeyns, die Carteſius jedoch bald wieder verläßt; ſie ſind nur im Denken als ſubjectivem, und er hat ſo noch nicht nach ihrem Inhalt gefragt.

Was nun die Dinge betrifft, zu deren Betrachtung Carteſius ſich wendet, das Andere zu dieſen ewigen Wahrheiten: ſo ſind die allgemeinen Beſtimmungen der Dinge Subſtanz, Dauer, Ordnung u. ſ. f.[2] Von dieſen Gedanken giebt er dann Definitionen, wie Ariſtoteles die Kategorien aufſucht. Legte aber Carteſius auch vorhin zum Grunde, man müſſe keine Vorausſetzungen machen: ſo nimmt er doch jetzt die Vorſtellungen, zu denen er dann übergeht, als ein in unſerem Bewußtſeyn Gefundenes auf. Er definirt nun die Subſtanz ſo: „Unter Subſtanz verſtehe ich nichts Anderes als eine Sache (rem), die keines andern Etwas zum Exiſtiren bedarf; und als eine ſolche Subſtanz, die keiner andern Sache bedarf, kann nur eine einzige angeſehen werden, nämlich Gott."

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 49, p. 13 (p. 93).
[2] Ibidem, §. 48, p. 12 (p. 92).

Das iſt, was Spinoza ſagt; man kann ſagen, es ſey auch die wahrhafte Definition, die Einheit der Begriffs und der Realität. „Alle anderen" (Dinge) „können nur vermöge einer Concurrenz (concursus) Gottes exiſtiren;" was wir außer Gott noch Subſtanz nennen, exiſtirt alſo nicht für ſich, hat ſeine Exiſtenz nicht im Begriffe ſelbſt. Das nannte man denn das Syſtem der Aſſiſtenz (systema assistentiae), welches aber transſcendent iſt. Gott iſt das abſolut Verknüpfende von Begriff und Wirklichkeit; die Anderen, die Endlichen, die eine Grenze haben, in Abhängigkeit ſtehen, bedürfen eines Andern. „Heißen wir daher auch andere Dinge Subſtanzen, ſo kommt ihnen und Gott dieſer Ausdruck nicht, wie man in den Schulen ſagt, univoce zu: d. h. es kann keine beſtimmte Bedeutung dieſes Worts angegeben werden, die Gott und den Creaturen gemeinſchaftlich wäre." [1]

„Ich anerkenne aber nicht mehr als zweierlei Gattungen der Dinge: nämlich die eine iſt die Gattung der denkenden, und die andere die Gattung der Dinge, die ſich auf das Ausgedehnte beziehen." Das Denken, der Begriff, Geiſtiges, Selbſtbewußtes iſt das, was bei ſich iſt, und ſeinen Gegenſatz am Ausgedehnten, Räumlichen, Außereinanderſeyenden, Nichtbeiſichſelbſtſeyenden, Unfreien hat. Dieß iſt der reale Unterſchied (distinctio realis) der Subſtanzen: „Die eine Subſtanz kann deutlich und beſtimmt gefaßt werden, ohne die andere. Die körperliche und die denkende erſchaffende Subſtanz können aber darum unter dieſen gemeinſchaftlichen Begriff gefaßt werden, weil ſie Dinge ſind, die allein Gottes Beiſtand zum Exiſtiren bedürfen." Sie ſind allgemeiner; die anderen endlichen Dinge bedürfen anderer Dinge, die ihre Bedingungen ſind, zu ihrer Exiſtenz. Aber die ausgedehnte Subſtanz, das Reich der Natur, und die geiſtige Subſtanz bedürfen einander nicht. [2] Man kann ſie Subſtanzen nennen, weil

[1] Cartes. Princip. philosophiae, P. I, §. 51, p. 14 (p. 95).

[2] Cartes. Princip. philosoph. P. I, §. 48, p. 12—13 (p. 92); §. 60,

Jedes dieſer ganze Umfang, eine Totalität für ſich iſt. Weil nun aber, ſchloß Spinoza, jede Seite, ſowohl das Reich des Denkens als die Natur, Ein totales Syſtem in ſich iſt, ſo ſind ſie auch an ſich, d. h. abſolut identiſch als Gott, die abſolute Subſtanz; für den denkenden Geiſt iſt dieſes Anſich alſo Gott, oder ihre Unterſchiede ſind ideelle.

Carteſius geht vom Begriff Gottes zum Erſchaffenen, zu Denken und Ausdehnung, und von da in's Beſondere über. „Die Subſtanzen haben nun mehrere Attribute, ohne die ſie nicht gedacht werden können," — ihre Beſtimmtheit; „jede hat aber ein ſolches eigenthümliches, das ihre Natur und Eſſenz ausmacht," eine einfache, allgemeine Beſtimmtheit, „und worauf ſich die anderen alle beziehen. So macht das Denken das abſolute Attribut des Geiſtes aus," Denken iſt ſeine Qualität; „Ausdehnung iſt" die weſentliche Beſtimmung der Körperlichkeit, und nur dieß iſt „die wahrhafte Natur des Körpers. Alles Andere, ſind nur ſecundäre Qualitäten, Modi, wie Figur, Bewegung im Ausgedehnten: Einbildungskraft, Empfindung, Wille im Denkenden; ſie können weggenommen und weggedacht werden. Gott iſt die unerſchaffene, denkende Subſtanz." [1]

Hier geht Carteſius nun zum Einzelnen; und indem er das Ausgedehnte verfolgt, kommt er auf Materie, Ruhe, Bewegung. Ein Hauptgedanke des Carteſius iſt, daß Materie, Ausdehnung, Körperlichkeit für den Gedanken ganz daſſelbe iſt; nach ihm iſt die Natur des Körpers vollendet durch ſein Ausgedehntſeyn, und nur dieß Gedachte ſoll von der körperlichen Welt als das Weſentliche aufgenommen werden. Wir ſagen: Der Körper leiſtet auch Widerſtand, hat Geruch, Geſchmack, Farbe, Durchſichtigkeit, Härte u. ſ. w.; denn ohne ſolche iſt kein Körper. Alle dieſe weiteren Beſtimmungen des Ausgedehnten, wie Quantum von Ausdehnung, Ruhe, Bewe-

p. 16 (p. 101); §. 52, p. 14 (p. 95); Ration. more geometr. dispos., Definit. X, p. 86 (p. 454).

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 53—54, p. 14 (p. 96—97).

gung, Trägheit, ſind aber etwas bloß Sinnliches; und das weiſt Carteſius nach, wie es ſchon längſt von den Skeptikern gezeigt worden iſt. Jenes iſt allerdings der abſtracte Begriff, oder das reine Weſen; aber eben zum Körper oder in das reine Weſen gehört nothwendig Negativität, Verſchiedenheit. Daß außer der Ausdehnung alle Beſtimmungen des Körpers ausgelöſcht, keine abſolut prädicirt werden kann, zeigte Carteſius durch folgenden Grund: Auf die Solidität, Härte der Materie ſchließen wir durch den Widerſtand, den ein Körper unſerer Berührung entgegenſetzt, und vermöge der er ſeinen Ort zu behaupten ſucht. Nun nehme man an, daß die Materie, ſo wie wir ſie berühren, immer zurückwiche, wie der Raum, ſo hätten wir keinen Grund, ihr Solidität beizumeſſen. Geruch, Farbe, Geſchmack ſind ebenſo nur ſinnliche Eigenſchaften; wahr iſt aber nur, was wir deutlich einſehen. Wenn ein Körper in kleine Theile zerrieben wird, ſo weicht er auch, und verliert doch ſeine Natur nicht; Widerſtand iſt alſo nicht weſentlich. [1] Dieſes Nichtfürſichſeyn iſt jedoch nur ein quantitativ geringerer Widerſtand; dieſer bleibt immer. Carteſius will aber nur denken; Widerſtand, Farbe u. ſ. w. denkt er nun nicht, ſondern faßt ſie nur als ſinnlich. Er ſagt daher, alles dieſes müſſe auf die Ausdehnung, als beſondere Modification derſelben, zurückgeführt werden. Es macht allerdings dem Carteſius Ehre, nur das Gedachte für wahr zu nehmen; aber das Aufheben jener ſinnlichen Eigenſchaften iſt eben die negative Bewegung des Denkens: das Weſen des Körpers iſt bedingt durch dieſes Denken, d. h. es iſt nicht wahres Weſen.

Von dem Begriff der Ausdehnung geht nun Carteſius zu den *Geſetzen der Bewegung* über, als dem allgemeinen Erkennen des Anſich des Körperlichen: α) daß es kein *Leeres* giebt, denn das wäre eine Ausdehnung ohne körperliche Subſtanz, d. h. ein Körper ohne Körper; β) keine *Atome* (kein untheilbares Fürſichſeyn), aus demſelben Grunde, weil das Weſen des Körpers Ausdehnung iſt; γ) ferner daß ein Körper durch Etwas außer ihm in Be-

[1] Cartes. Princip. philos., P. I, §. 66—74, p. 19—22 (p. 107—117); P. II, §. 4, p. 25 (p. 123—124).

wegung geſetzt werde, für ſich aber im Zuſtande der Ruhe beharre, und ebenſo im Zuſtande der Bewegung durch ein Anderes außer ihm zur Ruhe gebracht werden müſſe, — die *Trägheit*.[1] Dieß ſind nichtsſagende Sätze; denn es iſt eben eine Abſtraction, z. B. die einfache Ruhe und Bewegung in ihrem Gegenſatze feſtzuhalten.

Ausdehnung und Bewegung ſind die Grundbegriffe der mechaniſchen Phyſik; ſie ſind, was die Wahrheit der Körperwelt iſt. So ſchwebt dem Carteſius die Idealität vor und er iſt weit erhaben über die Realität der ſinnlichen Eigenſchaften, geht aber nicht zur Beſonderung dieſer Idealität über. Er bleibt alſo bei der eigentlichen *Mechanik* ſtehen. Gebt mir Materie (Ausgedehntes) und Bewegung, und ich will Euch Welten bauen, ſagt inſofern Carteſius;[2] Raum und Zeit waren ihm ſo die einzigen Beſtimmungen des materiellen Univerſums. Darin liegt denn die mechaniſche Weiſe, die Natur zu betrachten, oder daß die *Natur-Philoſophie* des Carteſius rein mechaniſch iſt.[3] Das Verändern der Materie iſt daher allein die Bewegung; ſo daß Carteſius alle Verhältniſſe auf Ruhe und Bewegung von Partikeln, alle materielle Verſchiedenheit, Farbe, Geſchmack, kurz alle körperlichen Eigenſchaften und animaliſchen Erſcheinungen auf den Mechanismus zurückführt. Im Lebendigen ſind Verdauung u. ſ. f. ſolche mechaniſche Effecte, deren Principe Ruhe und Bewegung ſind. Wir ſehen hier alſo den Grund und Urſprung der mechaniſchen Philoſophie; es iſt aber eine weitere Einſicht, daß dieß unbefriedigend iſt, — Materie und Bewegung nicht hinreichen, um das Lebendige zu erklären. Es iſt jedoch das Große darin, daß das Denken in ſeinen Beſtimmungen fortgeht, und daß es dieſe Gedankenbeſtimmungen zu dem Wahrhaften der Natur macht.

[1] Cartes. Principia philos., P. II, §. 16, 20, 37—38, p. 29—31, 38—39 (p. 133—134, 137—138, 152—154).

[2] Buhle: Geſchichte der neuern Philoſophie, Bd. III, Abth. 1, S. 19; cf. Cartes. Princip. phil., P. III, §. 46—47, p. 65 (p. 210—212).

[3] Cf. Cartes. Principia philos., P. II, §. 64, p. 49 (p. 178—179).

Die Mechanik iſt von Carteſius weiter ausgebildet worden, indem er das Welt-Syſtem, und die Bewegung der himmliſchen Körper betrachtet. Er kommt ſo auf die Erde, die Sonne u. ſ. f. zu ſprechen, von da aus auf ſeine Vorſtellung der in ſich zurückgehenden Bewegung der Himmelskörper in der Form von Wirbeln, auf metaphyſiſche Hypotheſen vom Aus- und Einſtrömen, vom Durchgehen, Sich-Begegnen u. ſ. w. kleiner Partikelchen in Poren, zuletzt auch auf Salpeter und Schießpulver.[1]

Zuerſt ſollen die allgemeinen Gedanken das Intereſſe haben; das Andere iſt dieſes, daß der Uebergang zum Beſtimmten in einer Phyſik errichtet wird, die das Reſultat von Beobachtungen und Erfahrungen iſt: und in dieſer Ausführung geht er ganz auf verſtändige Weiſe fort. Carteſius hat ſo viele Beobachtungen mit einer ſolchen Metaphyſik vermiſcht; und dieß iſt für uns daher etwas Trübes. Bei dieſer Philoſophie iſt ſo die denkende Behandlung des Empiriſchen vorherrſchend; und auf eben dieſe Weiſe zeigen ſich die Philoſophen von dieſer Zeit an. Die Philoſophie hatte bei Carteſius und Andern noch die unbeſtimmtere Bedeutung, durch's Denken, Nachdenken, Raiſonniren zu erkennen. Das ſpeculative Erkennen, das Ableiten aus dem Begriffe, die freie ſelbſtſtändige Entwickelung der Sache iſt erſt durch Fichte eingeführt; es iſt ſomit das, was jetzt philoſophiſches Erkennen, und ſonſtiges wiſſenſchaftliches Erkennen heißt, bei Carteſius noch nicht geſchieden. Es rechnete ſich alſo damals alle menſchliche Wiſſenſchaft zum Philoſophiren; bei Carteſius' Metaphyſik ſahen wir ſo das ganz empiriſche Reflectiren und Raiſonniren aus Gründen, aus Erfahrungen, Thatſachen, Erſcheinungen, auf die naivſte Weiſe eintreten: und es iſt Einem dabei gar nicht ſpeculativ zu Muthe. Das ſtreng Wiſſenſchaftliche daran beſtand überhaupt näher in der

[1] Cartes. Principia philos., P. III, §. 5—42, 46 sqq. p. 51—63, 65 sqq. (p. 183—208, p. 210 et suiv.); P. IV, §. 1 sqq., 69, 109—115, p. 137 sqq., 166, 178—180 (p. 330 et suiv., 388, 420—425).

Methode des Beweiſens, wie ſie in der Geometrie längſt gebraucht worden, und in der gewöhnlichen Weiſe des formell logiſchen Schließens. Daher geſchieht es denn auch, daß das Philoſophiren, das ein Ganzes von Wiſſenſchaften ausmachen ſoll, von Logik und Metaphyſik anfängt; der zweite Theil iſt eine gewöhnliche Phyſik, Mathematik, freilich mit metaphyſiſchen Speculationen vermiſcht; und der dritte, die Ethik, betrifft die Natur des Menſchen, ſeine Pflichten, den Staat, den Bürger. So bei Carteſius. Der erſte Theil der Principia philosophiae handelt De principiis cognitionis humanae, der zweite De principiis rerum materialium. Dieſe Naturphiloſophie, als Philoſophie über die Ausdehnung, iſt jedoch nichts Anderes, als was damals eine ganz gewöhnliche Phyſik, Mechanik ſeyn konnte, und noch ganz hypothetiſch; *wir* unterſcheiden dagegen genau empiriſche Phyſik und Natur-Philoſophie, wiewohl die erſte auch denkend iſt.

3. Zum *dritten* Theile, zur *Philoſophie des Geiſtes*, iſt Carteſius nicht gekommen: ſondern hat, während er beſonders die Phyſik ausbildete, auf *ethiſchem* Gebiete nur einen Tractat De passionibus bekannt gemacht. Carteſius handelt in dieſer Rückſicht vom *Denken* und von der menſchlichen *Freiheit*. Die Freiheit bewies er daraus, daß die Seele denke, der Wille unbeſchränkt ſey; und das mache die Vollkommenheit des Menſchen aus. Das iſt ganz richtig. In Anſehung der Freiheit des Willens kommt er auf die Schwierigkeit, wie ſie ſich mit der göttlichen Präſcienz vereinbare. Der Menſch als frei könne etwas thun, was nicht von Gott vorher angeordnet ſey, — das ſtreite gegen die Allmacht und Allwiſſenheit Gottes; und wenn Alles von Gott angeordnet, ſo wäre damit die menſchliche Freiheit wieder aufgehoben. Doch löſt er den Widerſpruch dieſer beiden Beſtimmungen nicht auf, ohne darum in Verlegenheit zu gerathen. Sondern ſeinem oben (S. 318—319) angedeuteten Verfahren gemäß, ſagt er: „Der menſchliche Geiſt iſt endlich, Gottes Macht und Vorausbeſtimmung unendlich; wir ſind alſo nicht fähig, das Verhält-

niß zu beurtheilen, in welchem die Freiheit der menſchlichen Seele zur göttlichen Allmacht und Allwiſſenheit ſtehe, — aber im Selbſtbewußtſeyn haben wir ihre Gewißheit als Thatſache. Wir müſſen uns aber nur an dem, was gewiß iſt, halten.“ [1] Fernerhin erſcheint ihm noch vielerlei als unerklärbar; doch ſehen wir auch hier Zähigkeit und Eigenſinn, dabei nach beſter Einſicht zu bleiben. Die Weiſe des Erkennens, wie Carteſius ſie angiebt, hat die Geſtalt eines verſtändigen Raiſonnements; und ſo iſt es ohne beſonderes Intereſſe.

Dieß ſind nun die Haupt-Momente des Carteſianiſchen Syſtems. Es ſind noch einige einzelne Behauptungen anzuführen, die ihn beſonders berühmt gemacht haben, — beſondere Formen, die ſonſt in der Metaphyſik, auch bei Wolf, betrachtet worden ſind. Man hebt, z. B., **erſtens** heraus, daß Carteſius das **Organiſche**, die **Thiere**, als Maſchinen angeſehen habe, daß ſie von einem Andern bewegt werden, das ſelbſtthätige Princip des Denkens nicht in ihnen haben, [2] — eine mechaniſche **Phyſiologie**, ein beſtimmter, verſtändiger Gedanke, der weiter von keiner Erheblichkeit iſt. Bei dem ſcharfen Gegenſatze des Denkens und der Ausdehnung iſt jenes nicht betrachtet als Empfindung, ſo daß dieſe ſich iſoliren kann. Das Organiſche, als Körper, muß ſich auf Ausdehnung reduciren; die weitere Ausführung beweiſt alſo nur ihre Abhängigkeit von den erſten Beſtimmungen.

Zweitens iſt das **Verhältniß zwiſchen Seele und Körper** nunmehr eine Hauptfrage; — eben jene Rückkehr des Gegenſtandes in ſich, ſo daß das Denken ſich im Andern, in der Materie, ſetzt. In der Metaphyſik finden ſich viele Syſteme darüber. Das eine iſt das des influxus physicus, daß der Geiſt ſich auf körperliche Weiſe verhalte, daß der Gegenſtand auf den

[1] Cartes. Principia philosoph., P. I, §. 37, 39—41, p. 10—11 (p. 85—88).

[2] Cartes. De Methodo, V, p. 35—36 (p. 185—189).

Geiſt ein Verhältniß habe, wie die Körper gegen einander; eine ſolche Vorſtellung iſt ſehr roh. Wie faßt nun Carteſius die Einheit von Seele und Leib? Die erſte gehört dem Denken, der andere der Ausdehnung an; weil Beide Subſtanz, alſo Keines des Begriffs des Andern bedarf, ſo ſind Seele und Leib unabhängig von einander, und können keinen directen Einfluß auf einander üben. Die Seele hätte nur Einfluß auf den Körper, inſofern ſie deſſelben bedürfte, und umgekehrt: d. h. inſofern ſie weſentliche Beziehung auf einander haben. Da aber Jedes Totalität iſt, ſo hat Keines eine reale Beziehung auf das Andere. Den phyſiſchen Einfluß Beider hat Carteſius alſo conſequenter Weiſe geläugnet; das wäre ein mechaniſches Verhältniß Beider. Carteſius hat ſo das Intellectuelle, der Materie gegenüber, feſtgeſetzt, und darauf das Fürſichbeſtehen des Geiſtes gegründet; denn in ſeinem **cogito** iſt Ich zunächſt nur ſich ſelbſt gewiß, indem ich von Allem abſtrahiren kann. Nun iſt das Bedürfniß da, ein Vermittelndes, die Verbindung anzugeben von dem Abſtracten, und dem Aeußerlichen, dem Einzelnen. Dieß beſtimmt nun Carteſius ſo, daß er zwiſchen Beiden ſetzt das, was den metaphyſiſchen Grund ihrer gegenſeitigen Veränderungen ausmacht, Gott als das Mittelglied der Verbindung, inſofern er der Seele, in dem, was ſie nicht durch ihre eigene Freiheit bewerkſtelligen kann, Beiſtand leiſtet, damit die Veränderungen des Leibes und der Seele mit einander correſpondiren.[1] Habe ich Triebe, einen Vorſatz, ſo werden ſie leiblich; dieß Zuſammenkommen von Seele und Leib iſt, nach Carteſius, durch Gott bewirkt. Denn oben (Seite 319—320) ſahen wir, Carteſius ſagt von Gott, er iſt eben die Wahrheit der Vorſtellung: inſofern ich richtig und conſequent denke, ſo entſpricht dem etwas Reales; und der Zuſammenhang davon iſt Gott. Gott iſt hiermit die vollkommene Identität beider Gegenſätze, da er, als Idee, die Einheit des Begriffs und des Realen iſt. Dieß

[1] Cartes. De Methodo, V, p. 29 (173—174).

wird dann in der Spinoziſtiſchen Idee noch in ſeinen weitern Momenten herausgehoben. Carteſius' Gedanke iſt ganz richtig; in den endlichen Dingen iſt dieſe Identität unvollkommen. Nur iſt bei Carteſius dieſe Form unpaſſend: daß es erſtens zwei Dinge, Denken oder Seele und Leib, ſind; zweitens Gott nun als ein drittes Ding erſcheint, außerhalb Beider, nicht der Begriff der Einheit iſt, noch die beiden Glieder ſelbſt Begriff ſind. Es muß aber nicht vergeſſen werden, daß Carteſius ſagt, jene beiden erſten ſind erſchaffene Subſtanzen. Indem dieſer Ausdruck Erſchaffen aber nur der Vorſtellung angehört und kein beſtimmter Gedanke iſt, ſo hat dann erſt Spinoza dieſe Zurückführung auf den Gedanken gemacht.

2. Spinoza.

Carteſius' Philoſophie hat ſehr viele unſpeculative Wendungen genommen; an ihn ſchließt ſich unmittelbar Benedict Spinoza an, der zur ganzen Conſequenz dieſes Princips durchgedrungen iſt. Ihm hören Seele und Leib, Denken und Seyn, auf, Beſondere, jedes ein für ſich ſeyendes Ding, zu ſeyn. Den Dualismus, der im Carteſianiſchen Syſtem vorhanden iſt, hob Spinoza alſo vollends auf, — als ein Jude. Denn dieſe tiefe Einheit ſeiner Philoſophie, wie ſie in Europa ſich ausgeſprochen, der Geiſt, Unendliches und Endliches identiſch in Gott, nicht als einem Dritten, iſt ein Nachklang des Morgenlandes. Die morgenländiſche Anſchauung der abſoluten Identität iſt mit Spinoza zuerſt der Europäiſchen Denkweiſe, und näher dem Europäiſchen, Carteſianiſchen Philoſophiren unmittelbar näher gebracht und darin eingeführt worden.

Zunächſt ſind jedoch die Lebensumſtände des Spinoza zu betrachten. Er iſt aus einer Portugieſiſch-Jüdiſchen Familie, im Jahre 1632 zu Amſterdam geboren: und hieß mit Vornamen Baruch, den er jedoch in Benedict verwandelte. Er erhielt in ſeiner Jugend Unterricht von den Rabbinen der Synagoge, zu der er gehörte: bekam jedoch ſchon früh Händel mit ihnen, indem

ſie ſehr erbittert wurden, weil er ſich gegen die Talmudiſtiſchen Träumereien erklärte. Er blieb daher bei Zeiten aus der Synagoge hinweg; und da die Rabbinen fürchteten, ſein Beiſpiel werde böſe Folgen haben, ſo boten ſie ihm tauſend Gulden Jahrgehalt, wenn er ihr ferner beiwohnen und ſich ruhig verhalten wollte. Er ſchlug es jedoch aus; und ihre Verfolgungen gingen ſpäterhin ſo weit, daß ſie ihn durch Meuchelmord aus dem Wege zu räumen bedacht waren. Kaum entging er dem auf ihn gezückten Dolche, und verließ ſodann die Jüdiſche Gemeinde förmlich, ohne jedoch zur chriſtlichen Kirche überzutreten. Er legte ſich nun beſonders auf die Lateiniſche Sprache, und ſtudirte vornehmlich die Carteſianiſche Philoſophie. Später ging er nach Rynsburg bei Leyden, und lebte von 1664 an ſehr geachtet von vielen Freunden, aber ruhig fort, zuerſt in Voorburg, einem Dorfe bei'm Haag, dann im Haag ſelber, und ernährte ſich ſelbſt durch Verfertigung optiſcher Gläſer. Es iſt nicht gefällig, daß das Licht ihn beſchäftigte; denn es iſt in der Materie die abſolute Identität ſelbſt, welche die Grundlage der Orientaliſchen Anſchauung bildet. Obgleich er reiche Freunde, und mächtige Protectoren, worunter ſelbſt Feldherrn waren, hatte, ſo lebte er doch dürftig, indem er mehrere große Geſchenke, die ſie ihm anboten, ausſchlug. So verbat er es ſich auch, als ihn Simon von Vries zum Erben einſetzen wollte, und nahm nur ein Jahrgehalt von dreihundert Fl. von ihm an; ebenſo überließ er ſein väterliches Erbtheil ſeinen Schweſtern. Vom Churfürſten von der Pfalz, Carl Ludwig, der höchſt edel und frei von den Vorurtheilen ſeiner Zeit war, wurde er auch zur Profeſſur nach Heidelberg gerufen, wobei er die Freiheit haben ſolle zu lehren und zu ſchreiben, indem „der Fürſt glaube, daß er ſie nicht mißbrauchen werde, die öffentlich feſtgeſetzte Religion zu beunruhigen." Spinoza (in ſeinen gedruckten Briefen) lehnte dieſes Anerbieten aber mit gutem Vorbedacht ab, weil „er nicht wiſſe, in welche Grenze jene philoſophiſche Freiheit eingeſchloſſen werden müſſe, daß er nicht ſcheine, die öffentlich feſtgeſetzte Religion zu beunruhigen." Er blieb in Holland, einem für die allgemeine Bildung

höchſt intereſſanten Lande, das zuerſt in Europa das Beiſpiel einer allgemeinen Duldung gab, und vielen Individuen einen Zufluchtsort der Denkfreiheit gewährte; denn ſo gehäſſig auch die dortigen Theologen, z. B. gegen Bekker (Bruck. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 719—720), ferner Voetius gegen die Carteſianiſche Philoſophie wütheten, ſo hatte dieß doch nicht die Conſequenz, die es in einem andern Lande würde gehabt haben. Spinoza ſtarb den 21. Februar 1677, im 44. Jahre ſeines Alters an der Schwindſucht, an der er ſeit lange gelitten, — übereinſtimmend mit ſeinem Syſteme, in dem auch alle Beſonderheit und Einzelnheit in der Einen Subſtanz verſchwindet. Ein proteſtantiſcher Geiſtlicher, Colerus, eifert in der Lebensbeſchreibung Spinoza's, die er herausgab, zwar ſtark gegen ihn, giebt aber recht genaue und gutmüthige Nachrichten von ſeinen Verhältniſſen: wie er nur an zweihundert Thaler hinterlaſſen, was für Schulden er gehabt habe u. ſ. w. Ueber die Rechnung im Inventarium, wo der Barbier noch rückſtändige Bezahlung vom „wohlſeeligen" Herrn Spinoza fordert, ſcandaliſirt ſich der Prediger, und macht dazu die Anmerkung: „Hätte der Barbier gewußt, was Spinoza für eine Frucht war, er würde ihn wohl nicht wohlſeelig genannt haben." Unter Spinoza's Portrait ſetzt der Deutſche Ueberſetzer dieſer Lebensbeſchreibung: characterem reprobationis in vultu gerens; und bezeichnet damit das, was der düſtre Zug eines tiefen Denkers, ſonſt aber mild und wohlwollend iſt. Mit der reprobatio hat es allerdings ſeine Richtigkeit; es iſt aber nicht eine paſſive Verworfenheit, ſondern eine active Mißbilligung der Meinungen, Irrthümer und gedankenloſen Leidenſchaften der Menſchen. [1]

Spinoza hat in Carteſius' Terminologie geſprochen und auch eine Darſtellung von deſſen Syſtem herausgegeben; denn die erſte

[1] Collectanea de vita B. de Spinoza (addita Operibus ed. Paulus, Jenae 1802—1803, T. II), p. 593—604, 612—628 (Spinozae Epist. LIII—LIV in Oper. ed. Paul. T. I, p. 638—640), 642—665; Spinozae Oper. ed. Paul. T. II, Praef., p. XVI.

Schrift des Spinoza, die ſich unter ſeinen **Werken** befindet, heißt: „Grundſätze des Carteſius, erwieſen nach geometriſcher Methode.“ Später ſchrieb er ſeinen tractatus theologico-politicus und erwarb ſich dadurch eine große Celebrität. So großen Haß ſich nämlich Spinoza auch bei ſeinen Rabbinen zugezogen, ſo erweckte er doch zunächſt durch jenen Tractat noch größeren gegen ſich bei den chriſtlichen, beſonders proteſtantiſchen Theologen. Es findet ſich darin die Lehre von der Inſpiration, eine kritiſche Behandlung der Moſaiſchen Bücher und dergleichen, beſonders aus dem Geſichtspunkte, daß dieſe Geſetze ſich auf die Juden beſchränken. Was ſpätere chriſtliche Theologen hierüber Kritiſches geſchrieben haben, wodurch gewöhnlich gezeigt werden ſoll, daß dieſe Bücher erſt ſpäter redigirt worden und zum Theil jünger ſind als die Babyloniſche Gefangenſchaft, — ein Haupt-Kapitel für die proteſtantiſchen Theologen, womit die neueren ſich vor den ältern auszeichnen und viel Prunk getrieben haben, — dieß Alles findet ſich ſchon in dieſer Schrift Spinoza's. Am meiſten Haß zog ſich Spinoza aber durch ſeine Philoſophie ſelbſt zu, die wir nun näher aus ſeiner Ethik zu betrachten haben. Während Carteſius keine Ethik bekannt machte, ſo iſt Spinoza's philoſophiſches Hauptwerk dagegen gerade ſeine Ethik, die erſt nach ſeinem Tode durch Ludwig **Mayer**, einen Arzt, den vertrauteſten Freund des Spinoza, herauskam. Sie beſteht aus fünf Theilen: der erſte handelt von Gott (De Deo). Es ſind dieß allgemeine metaphyſiſche Ideen, welche die Erkenntniß Gottes und der Natur in ſich ſchließen. Der zweite Theil handelt von der Natur und dem Urſprunge des Geiſtes (De natura et origine mentis). Spinoza behandelt auf dieſe Weiſe gar nicht die Naturphiloſophie, — Ausdehnung und Bewegung: ſondern geht von Gott ſogleich zur Philoſophie des Geiſtes über, zur ethiſchen Seite; und das, was das Erkennen, den intelligenten Geiſt betrifft, kommt im erſten Theil, in den Principien der menſchlichen Erkenntniß, vor. Das dritte Buch der Ethik handelt von dem Urſprung und der Natur der Leidenſchaften (De ori-

gine et natura affectuum): das vierte von den Kräften derſelben, oder von der menſchlichen Knechtſchaft (De servitute humana s. de affectuum viribus): endlich das fünfte von der Macht des Verſtandes, dem Denken, oder von der menſchlichen Freiheit (De potentia intellectus s. de libertate humana).[1] Kirchenrath Profeſſor Paulus gab Spinoza's Werke in Jena heraus; und an dieſer Ausgabe habe ich auch Antheil durch Vergleichung von Franzöſiſchen Ueberſetzungen.

Was die Philoſophie des Spinoza anbetrifft, ſo iſt ſie ſehr einfach, und im Ganzen leicht zu faſſen; eine Schwierigkeit dabei liegt zum Theil in der verſchränkten Methode, in der er ſeine Gedanken vorträgt, und in dem Beſchränkten der Anſicht, wodurch er über Hauptgeſichtspunkte und Hauptfragen unbefriedigend vorübergeht. Spinoza's Syſtem iſt die Objectivirung des Carteſianiſchen, in der Form der abſoluten Wahrheit. Der einfache Gedanke des Spinoziſtiſchen Idealismus iſt: Was wahr iſt, iſt ſchlechthin nur die Eine Subſtanz, deren Attribute Denken und Ausdehnung oder Natur ſind; und nur dieſe abſolute Einheit iſt die Wirklichkeit, nur ſie iſt Gott. Es iſt, wie bei Carteſius, die Einheit des Denkens und Seyns, oder das, was den Begriff ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt enthält. Carteſius' Subſtanz hat, als Idee, wohl das Seyn ſelbſt in ihrem Begriffe; aber es iſt nur das Seyn als abſtractes Seyn, nicht das Seyn als reales Seyn oder als Ausdehnung (ſ. oben, S. 321). Bei Carteſius ſind die Körperlichkeit und das denkende Ich für ſich ſelbſtſtändige Weſen; dieſe Selbſtſtändigkeit der beiden Extreme hebt ſich im Spinozismus auf, indem ſie zu Momenten des Einen abſoluten Weſens werden. Wir ſehen, daß es in dieſem Ausdrucke darauf ankommt, das Seyn als die Einheit von Gegenſätzen zu faſſen; es iſt das Haupt-Intereſſe, nicht den Gegenſatz wegzulaſſen und auf die Seite zu ſtellen, ſondern ihn zu vermitteln und aufzulöſen. Indem dann

[1] Collectanea de vita B. de Spinoza, p. 629—641; Spinozae Ethic. (Oper. T. II.), p. 1, 3 et not., 33.

Seyn und Denken, nicht mehr die Abſtractionen von Endlichem und Unendlichem oder Grenze und Unbegrenztem, den Gegenſatz bilden (ſ. oben S. 243), ſo iſt Seyn hier beſtimmter als Ausdehnung genommen; denn in ſeiner Abſtraction wäre es überhaupt nur dieſelbe Rückkehr in ſich, daſſelbe einfache Gleichſeyn mit ſich ſelbſt, was das Denken iſt (ſ. oben, S. 310). Das reine Denken Spinoza's iſt alſo nicht das unbefangene Allgemeine Plato's, ſondern das zugleich mit dem abſoluten Gegenſatze des Begriffs und Seyns bekannt iſt.

Dieß iſt im Ganzen die Spinoziſtiſche Idee; und ſie iſt daſſelbe, was bei den Eleaten das ὄν (ſ. oben, Th. I. S. 264, 272—273). Dieſe Spinoziſtiſche Idee iſt im Allgemeinen als wahrhaft, als begründet zuzugeben; die abſolute Subſtanz iſt das Wahre, aber ſie iſt nicht das ganze Wahre; um dieß zu ſeyn, müßte ſie auch als in ſich thätig und lebendig gedacht werden, und eben dadurch ſich als Geiſt beſtimmen. Die Spinoziſtiſche Subſtanz iſt aber nur die allgemeine, und ſomit die abſtracte Beſtimmung des Geiſtes; man kann zwar ſagen, dieſer Gedanke iſt die Grundlage aller wahrhaften Anſicht, aber nicht als der abſolut unten feſtbleibende Grund, ſondern als die abſtracte Einheit, die der Geiſt in ſich ſelbſt iſt. Es iſt alſo zu bemerken, daß das Denken ſich auf den Standpunkt des Spinozismus geſtellt haben muß; Spinoziſt zu ſeyn, iſt der weſentliche Anfang alles Philoſophirens. Denn, wie wir oben (Th. I. S. 162) ſahen, wenn man anfängt zu philoſophiren, muß die Seele zuerſt ſich in dieſem Aether der Einen Subſtanz baden, in der Alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen iſt; dieſe Negation alles Beſondern, zu der jeder Philoſoph gekommen ſeyn muß, iſt die Befreiung des Geiſtes und ſeine abſolute Grundlage. Der Unterſchied unſeres Standpunkts von der Eleatiſchen Philoſophie iſt nur dieſer, daß durch das Chriſtenthum in der modernen Welt im Geiſte durchaus die concrete Individualität vorhanden iſt. Bei dieſer unendlichen Forderung des ganz Concreten iſt nun aber die Subſtanz von Spinoza noch nicht als in ſich concret beſtimmt worden. Da das Concrete ſo nicht im

Inhalt der Subſtanz iſt, ſo fällt es hiermit nur in das reflectirende Denken; und erſt aus den unendlichen Gegenſätzen des letztern reſultirt eben jene Einheit. Von der Subſtanz als ſolcher iſt nichts mehr anzugeben, es kann nur von dem Philoſophiren über ſie und den in ihr aufgehobenen Gegenſätzen geſprochen werden; das Unterſcheidende fällt dann darein, von welcher Art die Gegenſätze ſeyen, die in ihr aufgehoben werden. Bewieſen hat Spinoza dieſe Einheit nun bei Weitem nicht ſo ſehr, als es die Alten zu thun bemüht geweſen ſind; es iſt aber das Großartige der Denkungsart des Spinoza, auf alles Beſtimmte, Beſondere verzichten zu können, und ſich nur zu verhalten zu dem Einen, nur dieß achten zu können.

1. Spinoza fängt (Eth. P. I., p. 35—36) mit einer Reihe von *Definitionen* an; woraus Folgendes zu nehmen iſt.

a. Die *erſte* Definition Spinoza's iſt die *Urſache ſeiner ſelbſt*. Er ſagt: „Unter Urſache ſeiner ſelbſt (causam sui) verſtehe ich das, deſſen Weſen" (oder Begriff) „die Exiſtenz in ſich ſchließt, oder was nicht anders gedacht werden kann, denn als exiſtirend." Die Einheit des allgemeinen Gedankens und der Exiſtenz iſt ſogleich von vorn herein aufgeſtellt; und um dieſe Einheit wird es ſich ewig handeln. Die Urſache ſeiner ſelbſt iſt ein wichtiger Ausdruck; denn während wir uns vorſtellen, daß die Wirkung der Urſache entgegengeſetzt ſey: ſo iſt die Urſache ſeiner ſelbſt die Urſache, die, indem ſie wirkt und ein Anderes ſeparirt, zugleich nur ſich ſelbſt hervorbringt, im Hervorbringen alſo dieſen Unterſchied aufhebt. Das Setzen ihrer als eines Andern iſt der Abfall, und zugleich die Negation dieſes Verluſtes; es iſt dieß ein ganz ſpeculativer Begriff, ja ein Grundbegriff in allem Speculativen. Die Urſache, in der die Urſache mit der Wirkung identiſch iſt, iſt die unendliche Urſache (ſ. unten, S. 342); hätte Spinoza näher entwickelt, was in der causa sui liegt, ſo wäre ſeine Subſtanz nicht das Starre.

b. Die *zweite* Definition iſt die des *Endlichen*. „End-

lich iſt dasjenige, was durch ein Anderes ſeiner Art begrenzt wird.“ Denn es hat daran ein Ende, iſt da nicht; was da iſt, iſt ein Anderes. Dieß Andere muß aber gleicher Art ſeyn; denn die, welche ſich begrenzen wollen, müſſen, um ſich begrenzen zu können, einander berühren, mithin Beziehung auf einander haben: d. h. eben von Einer Art ſeyn, auf gleichem Boden ſtehen, eine gemeinſchaftliche Sphäre haben. Das iſt die affirmative Seite der Grenze. „Der Gedanke wird ſomit“ nur „durch einen anderen Gedanken, der Körper durch einen anderen Körper begrenzt: aber der Gedanke nicht“ etwa „durch den Körper, noch“ umgekehrt „der Körper durch den Gedanken.“ Das ſahen wir (S. 324) bei Carteſius: Der Gedanke iſt für ſich Totalität und ebenſo die Ausdehnung, ſie haben nichts mit einander zu thun; ſie begrenzen einander nicht, jedes iſt das in ſich Beſchloſſene.

c. Die dritte Definition iſt die der Subſtanz. „Subſtanz heißt, was in ſich iſt, und durch ſich begriffen wird, oder deſſen Begriff nicht des Begriffs eines andern Dinges bedarf, von dem es gefaßt wird (a quo formari debeat);“ ſonſt wäre es endlich, accidentell. Was ein Anderes nöthig hat, um begriffen zu werden, iſt nicht ſelbſtſtändig, ſondern von dieſem Andern abhängig.

d. Viertens definirt Spinoza die Attribute, die, als das Zweite der Subſtanz, zu ihr gehören. „Unter Attribut verſtehe ich das, was der Verſtand von der Subſtanz erfaßt als ihr Weſen ausmachend;“ und nur dieß iſt wahr bei Spinoza. Das iſt eine große Beſtimmung; das Attribut iſt zwar eine Beſtimmtheit, die aber zugleich Totalität bleibt. Spinoza nimmt deren, wie Carteſius, nur zwei an: das Denken und die Ausdehnung. Der Verſtand faßt ſie als das Weſen der Subſtanz; das Weſen iſt aber nicht höher als die Subſtanz, ſondern ſie iſt nur Weſen in der Betrachtung des Verſtandes, die außerhalb der Subſtanz fällt. Jede der beiden Weiſen der Betrachtung, die Ausdehnung und das Denken, enthält zwar den ganzen Inhalt der Subſtanz,

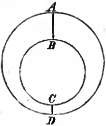
aber nur in Einer Form, die der Verſtand mit hineinbringt; und eben darum ſind beide Seiten an ſich identiſch, unendlich. Dieß iſt die wahrhafte Vollendung; aber wo die Subſtanz zum Attribut übergeht, iſt nicht geſagt.

e. Die fünfte Definition betrifft das Dritte zur Subſtanz, den Modus. „Unter Modus verſtehe ich die Affectionen der Subſtanz, oder dasjenige, was in einem Andern iſt, durch das es auch begriffen wird.“ Alſo Subſtanz iſt durch ſich begriffen; Attribut iſt nicht das durch ſich ſelbſt Begriffene, ſondern hat eine Beziehung auf den begreifenden Verſtand, aber inſofern er das Weſen begreift; Modus endlich iſt, was nicht als das Weſen begriffen wird, ſondern durch und in etwas Anderes. — Dieſe drei letzten Momente hätte Spinoza nicht nur ſo als Begriffe hinſtellen, ſondern ſie deduciren müſſen; ſie ſind vorzüglich wichtig, und entſprechen dem, was wir beſtimmter als Allgemeines, Beſonderes und Einzelnes unterſcheiden. Aber man muß ſie nicht als formell nehmen, ſondern in ihrem concreten wahrhaften Sinne: das concrete Allgemeine iſt die Subſtanz, das concrete Beſondere die concrete Gattung; Vater und Sohn ſind in dem chriſtlichen Dogma ſo Beſondere, deren jedes aber die ganze Natur Gottes, nur unter einer beſondern Form, enthält. Der Modus iſt das Einzelne, das Endliche als ſolches, welches in den äußerlichen Zuſammenhang mit Anderem tritt. Spinoza ſteigt ſo nur herab, der Modus iſt nur das Verkümmerte; der Mangel des Spinoza iſt alſo, daß er das Dritte nur als Modus faßt, als ſchlechte Einzelnheit. Die wahrhafte Einzelnheit, Individualität und Subjectivität iſt nicht nur eine Entfernung vom Allgemeinen, das ſchlechthin Beſtimmte; ſondern ſie iſt, als ſchlechthin beſtimmt, zugleich das Fürſichſeyende, nur ſich ſelbſt Beſtimmende. Das Einzelne, das Subjective iſt eben damit die Rückkehr zum Allgemeinen; und indem es das bei ſich ſelbſt Seyende iſt, ſo iſt es ſelber das Allgemeine. Die Rückkehr beſteht eben nur darin, daß es an ihm ſelbſt das Allgemeine iſt; zu dieſer Rückkehr iſt Spinoza nicht fortgegangen. Die

ſtarre Subſtantialität iſt das Letzte bei ihm, nicht die unendliche Form; dieſe kannte er nicht, und ſo entſchwindet nur immer die Beſtimmtheit ſeinem Denken.

f. Sechſtens iſt die Definition des Unendlichen auch noch wichtig; denn in dem Unendlichen hat Spinoza den Begriff des Begriffs näher als ſonſt wo bezeichnet. Das Unendliche hat die Zweideutigkeit, ob es als unendlich Viele oder als an und für ſich Unendliches genommen wird (ſ. unten, S. 343): „Von dem in ſeiner Art Unendlichen können unendliche Attribute negirt werden; das abſolut Unendliche aber iſt das, zu deſſen Eſſenz Alles gehört, was eine Eſſenz ausdrückt und keine Negation enthält." In demſelben Sinne unterſcheidet Spinoza im neunundzwanzigſten Briefe (Oper. T. I. p. 526—532) das Unendliche der Imagination von dem Unendlichen des Denkens (intellectus), dem wirklich (actu) Unendlichen. Die meiſten Menſchen kommen nur zum erſten, indem ſie erhaben ſeyn wollen; dieß iſt das ſchlechte Unendliche, wenn man ſagt, „und ſo fort ins Unendliche:" z. B. die Unendlichkeit des Raums von Stern zu Stern, ebenſo die der Zeit. Die unendlichen Reihen der Zahl in der Mathematik ſind daſſelbe. Wird ein Bruch als Decimal-Bruch dargeſtellt, ſo iſt dieß unvollſtändig; $\frac{1}{7}$ iſt dagegen das wahrhaft Unendliche, alſo kein mangelhafter Ausdruck, obgleich der Inhalt hier freilich beſchränkt iſt. Die ſchlechte Unendlichkeit hat man nun gewöhnlich vor ſich, wenn von Unendlichkeit geſprochen wird; und mag man ſie auch als erhaben anſehen, ſo iſt ſie doch nichts Gegenwärtiges, und geht nur immer hinaus ins Negative, ohne actu zu ſeyn. Dem Spinoza aber iſt das Unendliche nicht dieß Setzen und dieß Hinausgehen über das Setzen, die ſinnliche Unendlichkeit, ſondern die abſolute Unendlichkeit, das Poſitive, das eine abſolute Vielheit ohne Jenſeits gegenwärtig in ſich vollendet hat. Die philoſophiſche Unendlichkeit, das, was actu unendlich iſt, nennt Spinoza daher die abſolute Affirmation ſeiner ſelbſt. Ganz richtig! Nur hätte es beſſer ausgedrückt werden können: „Es iſt die Negation der Negation." Spinoza bringt hier auch zur Er-

läuterung für den Begriff der Unendlichkeit geometriſche Figuren an. In ſeinen operibus postumis, vor ſeiner Ethik, und auch im angeführten Briefe hat er zwei Kreiſe, die in einander liegen, aber nicht concentriſch ſind.



„Die ungleichen Abſtände des Raumes zwiſchen AB und CD überſteigen jede Zahl; und doch iſt der dazwiſchen liegende Raum nicht ſo gar groß.“ Will ich ſie nämlich alle determiniren, ſo muß ich in eine unendliche Reihe fortgehen. Dieß Hinaus bleibt aber immer mangelhaft, mit der Negation behaftet; und doch iſt dieſes ſchlechte Unendliche fertig, beſchränkt, — affirmativ, in jener Ebene als ein vollendeter Raum zwiſchen den beiden Kreiſen wirklich und gegenwärtig. Oder eine begrenzte Linie beſteht aus unendlich vielen Punkten: und iſt doch hier gegenwärtig, iſt beſtimmt; das Jenſeits der unendlich vielen Punkte, die nicht vollendet ſind, iſt in ihr vollendet und in die Einheit zurückgerufen. Das Unendliche ſoll als wirklich gegenwärtig vorgeſtellt werden; und dieß geſchieht im Begriff der Urſache ſeiner ſelbſt, welche alſo die wahrhafte Unendlichkeit iſt. Sobald die Urſache ein Anderes gegenüber hat, die Wirkung, ſo iſt Endlichkeit vorhanden; aber hier iſt dieß Andere zugleich aufgehoben und wieder ſie ſelbſt. Das Affirmative iſt ſo Negation der Negation, da, nach der bekannten grammatiſchen Regel, duplex negatio affirmat. Ebenſo haben auch Spinoza's frühere Definitionen das Unendliche ſchon an ihnen, z. B. ſogleich die eben erwähnte Urſache ſeiner ſelbſt, inſofern er ſie als das beſtimmt, deſſen Begriff die Exiſtenz in ſich ſchließt (ſ. oben, S. 338). Begriff und Exiſtenz ſind Eins

das Jenſeits des Andern; aber Urſache ſeiner ſelbſt, als dieß Einſchließen, iſt eben die Zurücknahme dieſes Jenſeits in die Einheit. Oder (S. 339): „Die Subſtanz iſt, was in ſich iſt, und aus ſich begriffen wird;“ das iſt dieſelbe Einheit des Begriffs und der Exiſtenz. Das Unendliche iſt ebenſo in ſich, und hat auch ſeinen Begriff in ſich ſelbſt: ſein Begriff iſt ſein Seyn, und ſein Seyn ſein Begriff; die wahrhafte Unendlichkeit iſt ſo bei Spinoza vorhanden. Er hat aber kein Bewußtſeyn darüber, hat dieſen Begriff nicht erkannt als abſoluten Begriff, ihn alſo nicht als Moment des Weſens ſelbſt ausgeſprochen; ſondern derſelbe fällt außerhalb des Weſens, in das Denken vom Weſen.

g. Endlich ſagt Spinoza ſiebentens: „Gott iſt das abſolut unendliche Weſen, oder die Subſtanz, die aus unendlichen Attributen beſteht, deren jedes eine ewige und unendliche Weſenheit ausdrückt.“ Hat die Subſtanz, könnte man hier fragen, unendlich viele Attribute? Da aber bei Spinoza nur zwei Attribute, Denken und Ausdehnung, die er Gott beilegt, vorkommen: ſo iſt unendlich hier nicht im Sinne des unbeſtimmten Vielen zu nehmen, ſondern poſitiv, wie ein Kreis die vollkommene Unendlichkeit in ſich iſt.

Die ganze Spinoziſtiſche Philoſophie iſt nun ſchon in dieſen Definitionen enthalten, die aber im Ganzen formell ſind; überhaupt iſt das Mangelhafte des Spinoza, daß er ſo mit Definitionen anfängt. In der Mathematik läßt man es gelten, weil ſie von Vorausſetzungen, wie Punkt, Linie u. ſ. w. ausgeht; in der Philoſophie ſoll der Inhalt aber als das an und für ſich Wahre erkannt werden. Einmal kann man die Richtigkeit der Nominaldefinition zugeben, ſo daß das Wort „Subſtanz“ dieſer Vorſtellung entſpreche, welche die Definition angiebt; ein Anderes iſt es aber, ob dieſer Inhalt an und für ſich wahr ſey. Solche Frage macht man bei geometriſchen Sätzen gar nicht, bei philoſophiſcher Betrachtung iſt dieß aber gerade die Hauptſache; und das hat Spinoza nicht gethan. Statt in den Definitionen, welche er aufſtellt, dieſe einfachen Gedanken bloß zu erklären und als Concretes darzuſtellen, wäre

das Erforderliche geweſen, zu unterſuchen, ob dieſer Inhalt auch wahrhaftig ſey. Scheinbar iſt nur die Worterklärung angegeben; aber der Inhalt, der darin iſt, gilt. Aller andere Inhalt wird nur darauf zurückgeführt, und damit erwieſen; denn von dem erſten Inhalt iſt aller andere abhängig, und wird er zu Grunde gelegt, ſo folgt alles Jenes nothwendig. „Das Attribut iſt das, was der Verſtand von Gott denkt." Aber es iſt hier die Frage: Wie kommt außer Gott der Verſtand herbeigelaufen, der die beiden Formen des Denkens und der Ausdehnung auf die abſolute Subſtanz anwendet? und wo kommen dieſe beiden Formen ſelbſt her? So geht Alles nur hinein, nicht heraus; die Beſtimmungen ſind aus der Subſtanz nicht entwickelt, ſie entſchließt ſich nicht zu dieſen Attributen.

2. Den weiteren Fortgang, nach dieſen Definitionen, bilden nun Theoreme, *Sätze*, in denen Spinoza vielerlei beweiſt. Er ſteigt von dem *Allgemeinen* der Subſtanz herunter durch das *Beſondere*, Denken und Ausdehnung, zum *Einzelnen*. Er hat ſo alle drei Momente des Begriffs, oder ſie ſind ihm weſentlich. Aber den Modus, wohin die Einzelnheit fällt, erkennt er nicht für das Weſentliche, oder nicht als Moment des Weſens ſelbſt im Weſen; ſondern im Weſen verſchwindet er, oder er iſt nicht zum Begriffe erhoben.

a. Die Hauptſache iſt nun, daß Spinoza aus dieſen Begriffen erweiſt, daß nur *Eine Subſtanz*, Gott iſt. Es iſt ein einfacher Gang, ein ſehr formelles Beweiſen. „Fünfte Propoſition: Es kann nicht *zwei oder mehrere Subſtanzen* derſelben Natur oder deſſelben Attributs geben." Dieß liegt ſchon in den Definitionen; der Beweis iſt alſo eine mühſelige, unnütze Quälerei, die nur das Verſtehen Spinoza's zu erſchweren dient. „Wenn es mehrere" (Subſtanzen deſſelben Attributs) „gäbe, ſo müßten ſie von einander unterſchieden ſeyn, entweder aus der Verſchiedenheit ihrer Attribute oder der Verſchiedenheit ihrer Affec-

tionen" (Moden). „Sind ſie durch ihre Attribute unterſchieden, nun ſo wäre ja der Satz unmittelbar zugegeben, daß nur Eine Subſtanz deſſelben Attributs iſt." Denn eben die Attribute ſind das, was der Verſtand als das Weſen der Einen Subſtanz begreift, die in ſich, nicht durch Anderes beſtimmt iſt. „Wären dieſe Subſtanzen aber durch ihre Affectionen unterſchieden, da die Subſtanz ihrer Natur nach früher iſt, als ihre Affectionen: ſo kann ſie, wenn von ihren Affectionen abſtrahirt wird, und ſie nun in ſich, d. i. wahr betrachtet wird, darnach nicht für unterſchieden betrachtet werden." — „Achte Propoſition: Die ganze Subſtanz iſt nothwendig unendlich. Beweis: Denn ſonſt müßte ſie von einer andern ihrer Art begrenzt werden; alſo gäbe es zwei Subſtanzen deſſelben Attributs, was gegen die fünfte Propoſition iſt." — „Jedes Attribut muß für ſich begriffen werden," als die in ſich reflectirte Beſtimmtheit. „Denn Attribut iſt, was der Verſtand von der Subſtanz faßt als ihr Weſen ausmachend; alſo muß es durch ſich gefaßt werden." Die Subſtanz iſt nämlich, was durch ſich ſelbſt begriffen wird (ſiehe die vierte und die dritte Definition). — „Deßwegen dürfen wir nicht aus der Mehrheit von Attributen auf eine Mehrheit der Subſtanzen ſchließen; denn jedes iſt für ſich begriffen, und ſie ſind alle immer und zugleich in der Subſtanz geweſen, ohne von einander hervorgebracht werden zu können." — „Die Subſtanz iſt untheilbar. Denn wenn die Theile die Natur der Subſtanz beibehielten, ſo würde es mehrere Subſtanzen derſelben Natur geben; was gegen die fünfte Propoſition iſt. Wenn nicht, ſo hörte die unendliche Subſtanz auf, zu ſeyn; was ungereimt iſt."[1]

„Vierzehnte Propoſition: Außer Gott kann es keine Subſtanz geben, noch gedacht werden. Beweis: Da Gott das abſolut unendliche Weſen iſt, von dem kein Attribut, welches die Eſſenz der Subſtanz ausdrückt, negirt werden kann, und da er nothwendig

[1] Spinoz. Ethices P. I, Propos. V, VIII, X, et Schol., XIII, p. 37—39, 41—42, 45.

exiſtirt: ſo müßte, wenn es eine Subſtanz außer Gott gäbe, ſie durch ein Attribut Gottes erklärt werden." Folglich hätte die Subſtanz nicht ihre eigene Weſenheit, ſondern die Gottes, wäre alſo keine Subſtanz. Oder wenn ſie doch Subſtanz ſeyn ſollte, „ſo müßte es zwei Subſtanzen deſſelben Attributs geben können; was nach der fünften Propoſition ungereimt iſt. Daraus folgt denn, daß die ausgedehnte Sache und die denkende Sache" nicht Subſtanzen, ſondern „entweder Attribute Gottes ſind, oder Affectionen ſeiner Attribute." Mit dieſen und dergleichen Beweiſen iſt nicht viel anzufangen. — „Funfzehnte Propoſition: Was iſt, iſt in Gott; und kann nicht ohne Gott ſeyn oder begriffen werden." — „Sechzehnte Propoſition: Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weiſe folgen, d. i. Alles, was unter den unendlichen Verſtand fallen kann. Gott iſt alſo die Urſache von Allem." [1]

Von Gott ſagt Spinoza dann Freiheit und Nothwendigkeit aus: „Gott iſt die abſolut freie Urſache, die durch nichts Anderes determinirt wird; denn er exiſtirt allein aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur. Es giebt keine Urſache, die ihn äußerlich oder innerlich, außer der Vollkommenheit ſeiner Natur, zum Handeln antriebe. Seine Wirkſamkeit iſt aus den Geſetzen ſeiner Natur nothwendig und ewig; was alſo aus ſeiner abſoluten Natur, aus ſeinen Attributen folgt, iſt ewig, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit und in Ewigkeit folgt, daß ſeine drei Winkel gleich zweien rechten ſind." D. h. ſein Weſen iſt ſeine abſolute Macht; actus und potentia, Denken und Seyn, ſind in ihm Eins. Gott hat daher nicht etwa andere Gedanken, die er nicht habe verwirklichen können. „Gott iſt die immanente Urſache aller Dinge, nicht die vorübergehende (transiens)", d. h. äußerliche. Seine Eſſenz und ſeine Exiſtenz ſind daſſelbe, nämlich die Wahrheit. Eine Sache, die zum Handeln beſtimmt iſt, iſt, da Gott die Urſache, nothwendig

[1] Spinoz. Ethices P. I, Propos. XIV, et Coroll. II, Propos. XV, XVI, et Coroll. I, p. 46, 51.

ſo von Gott dazu beſtimmt: und die ſo beſtimmt iſt, kann ſich nicht unbeſtimmt machen. In der Natur giebt es nichts Zufälliges. Wille iſt keine freie Urſache, ſondern nur eine nothwendige, nur ein Modus; alſo wird er determinirt von einem andern. Gott handelt nach keinen Endurſachen (sub ratione boni). Die es behaupten, ſcheinen außer Gott etwas zu ſetzen, das von Gott nicht abhängt, auf das Gott in ſeinem Wirken ſieht, gleichſam als auf einen Zweck. Wird dieß ſo gefaßt, ſo iſt Gott nicht freie Urſache, ſondern dem Fatum unterworfen. Ebenſo unſtatthaft iſt es, Alles der Willkühr, d. h. einem gleichgültigen Willen, Gottes zu unterwerfen." [1] Er wird nur durch ſeine Natur determinirt; die Wirkſamkeit Gottes iſt ſo ſeine Macht, und das iſt die Nothwendigkeit. Er iſt dann abſolute Macht im Gegenſatze der Weisheit, welche beſtimmte Zwecke, und ſomit Beſchränkungen ſetzt; beſondere Zwecke, Gedanken vor dem Seyn und dergleichen werden damit aufgehoben. Es bleibt aber bei dieſem Allgemeinen; es iſt nämlich als beſonders eigenthümlich zu merken, daß Spinoza im 50. Briefe (Oper. T. I, p. 634) ſagt, jede *Beſtimmung ſey eine Negation*. So iſt es auch etwas Endliches, wenn Gott die Urſache der Welt iſt; denn die Welt wird hier als ein Anderes neben Gott geſetzt.

b. Das Schwierigſte bei'm Spinoza iſt ſo, in den Unterſcheidungen, zu denen er kommt, die *Beziehung von dieſem Beſtimmten auf Gott* zu faſſen, ſo daß es noch erhalten würde: „Gott iſt eine *denkende Sache*, weil alle einzelne Gedanken Modi ſind, die Gottes Natur auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrücken; Gott kommt alſo ein *Attribut* zu, deſſen Begriff alle einzelne Gedanken in ſich ſchließen, durch welches ſie auch begriffen werden. Gott iſt eine *ausgedehnte Sache aus denſelben Gründen*." Nämlich dieſelbe Subſtanz, unter dem Attribut des Denkens, iſt die intelligible Welt: unter dem Attri-

[1] Spinoz. Ethices P. I, Propos. XVII, Coroll. I—II, et Schol., Prop. XVIII, Propos. XX, et Coroll. I, Propos. XXI, XXVI—XXVII, XXIX, XXXII, XXXIII, Schol. II, p. 51—57, 59, 61, 63, 67—68.

but der Ausdehnung aber, die Natur; Natur und Denken drücken alſo Beide daſſelbe Weſen Gottes aus. Oder, wie Spinoza ſagt, „die Ordnung und das Syſtem der natürlichen Dinge iſt daſſelbe als die Ordnung der Gedanken. So z. B. der Cirkel, der in der Natur exiſtirt, und die Idee des exiſtirenden Cirkels, die auch in Gott iſt, iſt ein und dieſelbe Sache" (es iſt ein und derſelbe Inhalt), „die" nur „durch verſchiedene Attribute erklärt wird. Wenn wir daher die Natur entweder unter dem Attribut der Ausdehnung oder des Denkens, oder ſonſt welches es ſey, betrachten: ſo werden wir einen und denſelben Zuſammenhang der Urſachen, d. h. dieſelbe Folge der Dinge finden. Das formale Seyn der Idee des Cirkels kann begriffen werden nur durch den Modus des Denkens, als die nächſte Urſache, und dieſer wieder durch einen anderen, u. ſ. f. in's Unendliche; ſo daß wir die Ordnung der ganzen Natur, oder den Zuſammenhang der Urſachen, durch das Attribut des Gedankens allein erklären müſſen: und wenn ſie unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden, auch **nur** unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden müſſen, — und dieß gilt auch von andern Urſachen." [1] Es iſt Ein und daſſelbe Syſtem, welches das Eine Mal als Natur, dann in der Form des Denkens erſcheint.

Wie dieſe zwei aus der Einen Subſtanz hervorgehen, zeigt aber Spinoza nicht auf: beweiſt auch nicht, warum es nur zwei ſeyn können. Ausdehnung und Denken ſind ihm eben auch nichts an ſich, noch in Wahrheit, ſondern nur äußerlicher Weiſe, unterſchieden; denn ihr Unterſchied fällt nur in den Verſtand, der von Spinoza (Eth. P. I. Prop. XXXI. Demonst. p. 62) nur zu den Affectionen gerechnet wird, und als ſolche keine Wahrheit hat. Dieß iſt nun in neuen Zeiten von Schelling in dieſer Redensweiſe aufgewärmt worden: **An ſich** iſt die denkende Welt und die körperliche Welt daſſelbe, nur in verſchiedenen Formen; ſo daß das denkende Univerſum an ſich die ganze abſolute, göttliche Totalität, und das körperliche Univerſum ebenſo dieſelbe

[1] Spinoz. Ethices P. II, Prop. I—II, VII et Schol., p. 78—79, 82—83.

Totalität iſt. Die Unterſchiede ſind nicht an ſich; ſondern die unterſchiedenen Seiten, von denen das Abſolute angeſehen wird, fallen außer ihm. — Höher ſagen *wir*, daß die Natur und der Geiſt vernünftig ſind; Vernunft iſt *uns* aber nicht ein leeres Wort, ſondern die ſich in ſich entwickelnde Totalität. Ferner iſt es der Standpunkt der Reflexion, nur Seiten, nichts an ſich zu betrachten. Dieſer Mangel erſcheint nun bei Spinoza und Schelling ſo, daß ſich die Nothwendigkeit nicht findet, wonach der Begriff, als das an ſich Negative ſeiner Einheit, ſeine Entzweiung in die Unterſchiedenen ſetzt; ſo daß aus dem einfachen Allgemeinen das Reale, Entgegengeſetzte ſelbſt erkannt wird. Abſolute Subſtanz, Attribut und Modus läßt Spinoza als Definitionen auf einander folgen, nimmt ſie als Vorgefundene auf, ohne daß die Attribute aus der Subſtanz, die Modi aus den Attributen hervorgingen. Beſonders iſt dann in Anſehung der Attribute keine Nothwendigkeit vorhanden, daß es gerade Denken und Ausdehnung ſind.

c. Was den Uebergang des Spinoza zu den *einzelnen Dingen*, beſonders zum Selbſtbewußtſeyn, zur Freiheit des Ich, betrifft: ſo drückt er ſich darüber ſo aus, daß er alle Beſchränktheiten auf die Subſtanz zurückführt, mehr als daß er das Einzelne feſthielte. So waren ſchon die Attribute nicht für ſich, ſondern nur wie der Verſtand die Subſtanz in ihren Unterſchieden faßt; das Dritte oder die Modi ſind das, worin allein dem Spinoza aller *Unterſchied* der Dinge fällt. Von dieſen ſagt er (Ethic. P. I, Prop. XXXII. Demonstr. et Coroll. II, p. 63): In jedem Attribute ſind zwei Modi; *Ruhe* und *Bewegung* in der Ausdehnung, in dem Denken *Verſtand* und *Wille* (intellectus et voluntas). Es ſind bloß Modificationen, die nur für uns, außer Gott ſind; was ſich auf dieſen Unterſchied bezieht und dadurch beſonders geſetzt wird, iſt alſo nichts an und für ſich, ſondern endlich. Dieſe Affectionen faßt Spinoza (Ethices P. I, Prop.

XXIX. Schol., p. 61—62) unter der natura naturata zuſammen: „Die natura naturans iſt Gott als freie Urſache betrachtet, inſofern er in ſich iſt und durch ſich ſelbſt begriffen wird: oder ſolche Attribute der Subſtanz, welche die ewige und unendliche Weſenheit ausdrücken. Unter natura naturata verſtehe ich alles das, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder aus jedem der Attribute Gottes folgt, alle Modi der göttlichen Attribute, inſofern ſie betrachtet werden als Dinge, die in Gott ſind, und die ohne Gott weder ſeyn noch begriffen werden können." Es folgt nichts aus Gott, ſondern alle Dinge gehen nur dahin zurück, wenn von ihnen angefangen wird.

Dieß ſind nun die allgemeinen Formen Spinoza's, die Haupt-Idee. Einige nähere Beſtimmungen ſind noch zu erwähnen. Er giebt Nominaldefinitionen der Modi, des Verſtands, Willens, der Affecte, wie Freude, Traurigkeit.[1] Näher finden wir die Betrachtung des Bewußtſeyns. Sein Fortgang iſt nun höchſt einfach, oder vielmehr gar keiner; er fängt geradezu vom Geiſte an. „Die Eſſenz des Menſchen beſteht aus Modificationen der Attribute Gottes;" dieſe Modificationen ſind nur etwas in Beziehung auf unſeren Verſtand. „Wenn wir alſo ſagen, der menſchliche Geiſt percipirt dieſes oder jenes: ſo heißt das nichts Anderes, als daß Gott, nicht inſofern er unendlich iſt, ſondern ſofern er durch die Idee des menſchlichen Geiſtes explicirt wird, dieſe oder jene Idee hat. Und wenn wir ſagen, Gott hat dieſe oder jene Idee, nicht nur inſofern er die Idee des menſchlichen Geiſtes conſtituirt, ſondern inſofern er zugleich mit dem menſchlichen Geiſt die Idee eines andern Dinges hat: dann ſagen wir, daß der menſchliche Geiſt die Sache zum Theil oder inadäquat percipire." Die Wahrheit iſt dem Spinoza dagegen das Adäquate.[2]

[1] Spinoz. Ethic. P. I, Propos. XXX—XXXII, p. 62—63; P. III, Defin. III, p. 132; Prop. XI. Schol., p. 141.

[2] Spinoz. Ethices P. II, Propos. XI. Demonst. et Coroll., p. 86—87; Defin. IV, p. 77—78.

Daß aller beſondere Inhalt nur eine Modification Gottes ſey, macht *Bayle*[1] (der keine Ahnung vom Speculativen hat, wiewohl er als ſcharfer Dialektiker das denkende Raiſonnement über beſtimmte Gegenſtände beförderte) lächerlich, indem er daraus folgert, daß Gott als Türken und als Oeſtreicher modificirt Krieg mit ſich ſelber führe.

Die *Beziehung* nun von *Denken* und *Ausdehnung* betrachtet Spinoza im menſchlichen Bewußtſeyn ſo: „Was im *Object*“ (beſſer dem Objectiven) „der Idee, die den menſchlichen Geiſt ausmacht, ſich befindet, dieß muß vom menſchlichen Geiſte percipirt werden: oder von dieſer Sache muß es im Geiſt nothwendig eine Idee geben. Das Object der Idee, welche den menſchlichen Geiſt ausmacht, iſt der *Körper* oder ein gewiſſer Modus der Ausdehnung. Wenn nun das Object der Idee, die den menſchlichen Geiſt ausmacht, der Körper iſt: ſo kann es im Körper nichts geben, was nicht vom Geiſte percipirt wird. Sonſt wären die Ideen von den Affectionen des Körpers nicht in Gott, inſofern er unſeren Geiſt conſtituirt, ſondern die Idee einer andern Sache: ſo wären hiermit die Ideen der Affectionen unſeres Körpers auch nicht in unſerem Geiſte.“ Das Verwirrende, Spinoza's Syſtem aufzufaſſen, iſt auf der Einen Seite die abſolute Identität des Denkens und Seyns: auf der andern ihre abſolute Gleichgültigkeit gegen einander, weil jedes die ganze Eſſenz Gottes explicirt. Die Einheit des Körpers und des Bewußtſeyns iſt nach Spinoza dieſe, daß der Einzelne ein Modus der abſoluten Subſtanz iſt, der als Bewußtſeyn das Vorſtellen der Affectionen des Körpers durch äußere Dinge iſt; Alles, was im Bewußtſeyn iſt, iſt auch in der Ausdehnung, und umgekehrt. „Der Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, inſofern er die Ideen der Affectionen des Körpers percipirt,“ — hat nur die Idee der Affectionen ſeines Körpers; dieſe Idee iſt die Zuſammenſetzung, wie wir ſo-

[1] Dictionnaire historique et critique (édition de 1740, T. IV), Article Spinosa, p. 261, Note N, No. IV.

gleich ſehen werden. „Die Ideen, es ſey der Attribute Gottes oder einzelner Dinge, erkennen nicht das Vorgeſtellte ſelbſt oder die Dinge für ihre wirkende Urſache, ſondern Gott ſelbſt, inſofern er ein Denkendes iſt. [1] Buhle (Geſchichte der neuern Philoſ., Band III, Abth. 2, S. 524) faßt dieſe Sätze des Spinoza ſo zuſammen: „Mit der Ausdehnung iſt das Denken unzertrennlich verknüpft; ſo muß Alles, was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtſeyn vorgehen." Spinoza nimmt Beides aber auch in ſeiner Trennung voneinander auf. Die Idee des Körpers, ſchreibt er (Epistol. LXVI, p. 673), ſchließe nur dieſe Beiden in ſich, noch drücke ſie andere aus. Ihr vorgeſtellter Körper werde unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet; die Idee ſelbſt aber ſey ein Modus des Denkens. Hier ſehen wir ein Auseinandertreten; die bloße Identität, daß im Abſoluten nichts unterſchieden, iſt ſelbſt für Spinoza nicht befriedigend.

Das Individuum, die Einzelnheit ſelbſt, beſtimmt Spinoza (Ethic. P. II, Defin., p. 92.) ſo: „Wenn einige Körper derſelben oder verſchiedener Größe ſo eingeſchränkt werden, daß ſie einander aufliegen, oder wenn ſie mit demſelben oder mit verſchiedenen Graden der Geſchwindigkeit bewegt werden, ſo daß ſie ihre Bewegungen ſich gegenſeitig auf irgend eine Weiſe mittheilen; ſo ſagen wir, daß jene Körper mit einander vereint ſind, und alle zuſammen Einen Körper oder Individuum ausmachen, das ſich von den übrigen durch dieſe Union von Körpern unterſcheidet." Hier ſind wir an der Grenze des Spinoziſtiſchen Syſtems; hier erſcheint uns ſein Mangel. Die Individuation, das Eins iſt eine bloße Zuſammenſetzung; das iſt das Gegentheil des Ichts oder der Selbheit bei Böhme (ſ. oben, S. 286—288), indem Spinoza nur Allgemeinheit, Denken, nicht Selbſtbewußtſeyn hat. Nehmen wir dieß, ehe wir es in Bezug auf's Ganze betrachten, von der andern Seite, nämlich dem Verſtande, ſo fällt das Unterſcheiden

[1] Spinoz. Ethices P. II, Prop. XII, XIII, et Schol., Prop. XIV, XXIII, V, p. 87—89, 95, 102, 80—81.

überhaupt in ihn, iſt nicht deducirt, findet ſich eben ſo. So „gehört," wie wir ſchon (S. 349—350) ſahen, „der wirkliche Verſtand (intellectus actu), wie Wille, Begierde, Liebe, zu der natura naturata, nicht zur natura naturans. Denn unter dem Verſtand, wie für ſich bekannt iſt, verſtehen wir nicht das abſolute Denken, ſondern nur eine beſtimmte Weiſe des Denkens: einen Modus, der von andern Modis, als der Begierde, Liebe u. ſ. f., unterſchieden iſt, und deßwegen durch das abſolute Denken begriffen werden muß, nämlich durch ein Attribut Gottes, das eine ewige und unendliche Weſenheit des Denkens ausdrückt; ſo daß er für ſich nicht ſeyn noch begriffen werden kann, wie auch die übrigen Modi des Denkens" (Spinoz. Ethices P. I, Propos. XXXI, p. 62—63), z. B. Wille, Begierde u. ſ. f. Spinoza kennt nicht eine Unendlichkeit der Form, die eine andere als die der ſtarren Subſtanz wäre. Es iſt aber das Bedürfniß, Gott als das Weſen der Weſen, als allgemeine Subſtanz, Identität zu erkennen, und doch die Unterſchiede zu erhalten.

Ferner ſagt Spinoza: „Was das wirkliche (actuale) Seyn des menſchlichen Geiſtes conſtituirt, iſt nichts Anderes, als die Idee eines einzelnen" (individuellen) „Dinges, das actu exiſtirt," nicht eines unendlichen. „Die Eſſenz des Menſchen ſchließt keine nothwendige Exiſtenz in ſich: d. i. nach der Ordnung der Natur kann ein Menſch ebenſo gut ſeyn, als nicht ſeyn." Denn das menſchliche Bewußtſeyn, da es nicht als Attribut zum Weſen gehört, iſt ein Modus, und zwar des Attributs des Denkens. Aber weder der Körper iſt nach Spinoza Urſache für das Bewußtſeyn, noch dieſes für den Körper, ſondern die endliche Urſache iſt hier nur die Beziehung von Gleichem auf Gleiches; Körper wird von Körper, Vorſtellung von Vorſtellung beſtimmt. „Weder kann der Körper den Geiſt zum Denken, noch der Geiſt den Körper zur Bewegung, noch Ruhe, noch zu etwas Anderem determiniren. Denn alle Modi des Denkens haben Gott, inſofern er eine denkende Sache und nicht inſofern er durch ein anderes

Attribut explicirt wird, zur Urſache. Was alſo den Geiſt zum Denken determinirt, iſt ein Modus des Denkens und nicht der Ausdehnung; Bewegung und Ruhe des Körpers müſſen ebenſo von einem andern Körper herkommen.“[1] Ich könnte ſo noch viele beſondere Sätze aus Spinoza anführen; ſie ſind aber ſehr formell, und immer die Wiederholung Eines und deſſelben.

Buhle (Geſch. d. neuern Phil., Bd. III, Abth. 2, S. 525—528) legt dem Spinoza beſchränkte Vorſtellungen unter: „Die Seele empfindet im Leibe alles Andere, was ſie als außer ihrem Leibe gewahr wird; und ſie wird es nicht gewahr, als mittelſt der Begriffe von den Beſchaffenheiten, welche der Leib davon annimmt. Wovon alſo der Leib keine Beſchaffenheiten annehmen kann, das kann auch die Seele nicht gewahr werden. Hingegen kann auch die Seele ihren Leib nicht gewahr werden; ſie weiß nicht, daß er da iſt, und erkennt auch ſich ſelbſt nicht anders, als mittelſt der Beſchaffenheiten, welche der Leib von Dingen, die ſich außer ihm befinden, annimmt, und mittelſt der Begriffe von denſelben. Denn der Leib iſt ein auf gewiſſe Weiſe beſtimmtes einzelnes Ding, das nur nach und nach, mit und unter andern einzelnen Dingen zum Daſeyn gelangen, nur nach, mit und unter ihnen im Daſeyn ſich erhalten kann,“ d. h. im unendlichen Progreß; der Leib kann eben nicht aus ſich begriffen werden. „Der Seele Bewußtſeyn drückt eine gewiſſe beſtimmte Form eines Begriffes aus, wie der Begriff ſelbſt eine beſtimmte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt. Das einzelne Ding aber, ſein Begriff und der Begriff von dieſem Begriff ſind ganz und gar Ein und daſſelbe ens, welches nur unter verſchiedenen Attributen betrachtet wird. Da die Seele nichts Anderes, als der unmittelbare Begriff des Leibes, und mit dieſem ein und daſſelbe Ding iſt: ſo kann die Vortrefflichkeit der Seele auch nie eine andere ſeyn, als die Vortrefflichkeit des Leibes. Die Fähigkeiten des Verſtandes ſind nichts

[1] Spinoz. Ethices P. II, Prop. XI (Axiom. I, p. 78) et Demonstr., Prop. X, p. 85—87; Propos. VI, p. 81; P. III, Propos. II, p. 133—134.

als die Fähigkeiten des Körpers nach der Vorſtellung des Körpers, und die Entſchlüſſe des Willens ebenſo Beſtimmungen des Körpers. Die einzelnen Dinge entſpringen aus Gott auf eine ewige und unendliche" (d. h. zugleich und einmal), „nicht auf eine vorübergehende, endliche und vergängliche Weiſe; ſie entſpringen bloß auseinander, indem ſie ſich gegenſeitig erzeugen und zerſtören, in ihrem ewigen Daſeyn aber unwandelbar verharren. Alle einzelnen Dinge ſetzen ſich gegenſeitig voraus, eins kann ohne das andere nicht gedacht werden: d. i. ſie machen zuſammen ein unzertrennliches Ganzes aus; ſie ſind in Einem ſchlechterdings untheilbaren, unendlichen Dinge, und auf keine andere Weiſe da und beiſammen."

3. Wir haben nun noch von der Moral Spinoza's zu ſprechen; und das iſt eine Hauptſache. Das Princip derſelben iſt kein anderes, als daß der endliche Geiſt moraliſch iſt, ſofern er die wahrhafte Idee hat: d. h. ſofern er ſein Erkennen und Wollen auf Gott richtet, denn die Wahrheit iſt allein die Erkenntniß Gottes. Man kann ſo ſagen, es giebt keine erhabenere Moral, indem ſie allein dieß fordert, eine klare Idee von Gott zu haben. Spinoza ſpricht hier zuerſt von den Affecten: „Jedes Ding ſtrebt, ſein Daſeyn zu erhalten. Dieß Streben iſt die Exiſtenz ſelbſt, und drückt nur eine unbeſtimmte Zeit aus: auf den Geiſt allein bezogen, heißt es Wille; auf Geiſt und Körper zugleich bezogen, iſt es die Begierde. Willensbeſtimmung (volitio) und Idee iſt ein und daſſelbe. Die Meinung von der Freiheit beruht darauf, daß die Menſchen die Urſachen ihrer Handlungen nicht kennen, von denen ſie determinirt werden. Der Affect iſt eine verworrene Idee; der Affect iſt daher um ſo mehr in unſerer Gewalt, je genauer wir ihn kennen." [1] Der Einfluß der Affecte, als verworrener und beſchränkter (inadäquater) Ideen,

[1] Spinoz. Ethices P. III, Propos. VI—VIII, Propos. IX. Schol., p. 139—140; P. II, Propos. XLIX. Coroll., p. 123; P. III, Propos. II. Schol., p. 136; P. V, Propos. III. Demonstr. et Coroll., p. 272—273.

auf das menſchliche Handeln macht daher, nach Spinoza, die menſchliche Knechtſchaft aus: der leidenſchaftlichen Affecte ſeyen die hauptſächlichſten Freude und Traurigkeit; im Leiden und in der Unfreiheit ſeyen wir, inſofern wir uns als Theil verhalten.[1]

„Unſere Glückſeligkeit und Freiheit beſteht in einer beſtändigen und ewigen Liebe zu Gott; dieſe intellectuelle Liebe folgt aus der Natur des Geiſtes, inſofern dieſe als ewige Wahrheit durch die Natur Gottes betrachtet wird. Je mehr der Menſch Gottes Weſen erkennt und Gott liebt, deſto weniger leidet er von böſen Affecten und deſto geringer iſt ſeine Furcht vor dem Tode."[2] Spinoza fordert dazu die wahrhafte Erkenntnißweiſe. Es giebt aber nach ihm dreierlei Erkenntnißweiſen: Zur erſten, die er Meinung und Einbildung nennt, rechnet er das, was wir aus Einzelnem durch die Sinne, verſtümmelt und ohne Ordnung, dann aus Zeichen, Vorſtellungen und Erinnerungen erkennen. Die zweite Erkenntniß iſt ihm die, welche wir aus allgemeinen Begriffen und adäquaten Ideen der Eigenſchaften der Dinge ſchöpfen. Die dritte iſt die anſchauende Wiſſenſchaft (scientia intuitiva), welche ſich von der adäquaten Idee des formalen Weſens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniß des Weſens der Dinge erhebt.[3] Ueber dieſe letztere ſagt er nun: „Die Natur der Vernunft iſt, die Dinge nicht als zufällige, ſondern als nothwendige zu betrachten, — Alles unter einer gewiſſen Form der Ewigkeit zu denken (sub quadam specie aeternitatis);" d. h. in abſolut adäquaten Begriffen, d. i. in Gott. „Denn die Nothwendigkeit der Dinge iſt die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes ſelbſt. Jede Idee eines einzelnen Dinges ſchließt das

[1] Spinoz. Ethices P. III, Propos. I, p. 132; Propos. III, p. 138; P. IV, Praef., p. 199; P. III, Propos. XI. Schol., p. 141—142; P. IV, Propos. II, p. 205; P. III, Propos. III, et Schol., p. 138.

[2] Spinoz. Ethices P. V, Prop. XXXVI. Schol., Propos. XXXVII. Demonstr., Propos. XXXVIII, et Schol., p. 293—295.

[3] Spinoz. Ethic. Propos. XL. Schol. II, p. 113—114.

ewige und unendliche Weſen Gottes nothwendig in ſich. Denn die einzelnen Dinge ſind Modi eines Attributs Gottes; alſo müſſen ſie ſeine ewige Eſſenz in ſich ſchließen. Unſer Geiſt, inſofern er ſich und den Körper unter der Geſtalt der Ewigkeit erkennt, hat inſofern nothwendig die Erkenntniß Gottes, und weiß, daß er in Gott iſt und durch Gott begriffen wird. Alle Ideen, inſofern ſie auf Gott bezogen werden, ſind wahr."[1] Der Menſch ſoll Alles auf Gott zurückführen, denn Gott iſt Eins in Allem; nur die ewige Eſſenz Gottes iſt, nur die ewige Wahrheit hat der Menſch in ſeinem Handeln zum Zwecke. Dieß iſt nun bei Spinoza nicht philoſophiſche Erkenntniß, ſondern nur ein Wiſſen von einem Wahrhaften. „Der Geiſt kann machen, daß er alle Affectionen des Körpers oder Vorſtellungen von Dingen auf Gott zurückführt. Inſofern der Geiſt alle Dinge als nothwendig betrachtet, eine deſto größere Macht hat er über ſeine Affecte," die willkührlich und zufällig ſind. Dieß iſt die Rückkehr des Geiſtes zu Gott, und dieß iſt die menſchliche Freiheit; als Modus hat der Geiſt dagegen keine Freiheit, ſondern iſt von andern determinirt. „Aus der dritten Weiſe des Erkennens entſpringt die Ruhe des Geiſtes; das höchſte Gut des Geiſtes iſt, Gott zu erkennen, und dieſes iſt ſeine höchſte Tugend. Aus dieſem Erkennen entſteht nothwendig die intellectuelle Liebe Gottes; denn es entſteht eine Freudigkeit mit der begleitenden Idee der Urſache, d. i. Gottes, — d. i. die intellectuelle Liebe Gottes. Gott ſelbſt liebt ſich mit einer unendlichen, intellectuellen Liebe."[2] Denn Gott kann nur ſich zum Zweck und zur Urſache haben; und die Beſtimmung des ſubjectiven Geiſtes iſt, ſich auf ihn zu richten. Es iſt dieß ſo die reinſte, aber auch eine allgemeine Moral.

[1] Spinoz. Ethices P. II, Propos. XLIV, et Coroll. II, p. 117—118; Propos. XLV, p. 119; P. V, Propos. XXX, p. 289; P. II, Prop. XXXII, p. 107.

[2] Spinoz. Ethices P. V, Prop. XIV, p. 280; Prop. VI, p. 275; Prop. XXVII, p. 287—288; Prop. XXXII. Coroll., Propos. XXXV, p. 291—292.

Im ſechs und dreißigſten Briefe (p. 581—582) ſpricht Spinoza über das Böſe. Man behauptet, Gott als Urheber von Einem und Allem ſey auch Urheber des Böſen, mithin ſelbſt böſe: in dieſer Identität ſey Alles eins, gut und böſe an ſich daſſelbe, in Gottes Subſtanz dieſer Unterſchied verſchwunden. Spinoza ſagt dagegen: „Ich ſtatuire, daß Gott abſolut und wahrhaft" (als Urſache ſeiner ſelbſt) „die Urſache von Allem iſt, was eine Eſſenz" (d. h. affirmative Realität) „in ſich ſchließt, es mag ſeyn, was es wolle. Wenn Du mir nun wirſt beweiſen können, daß das Böſe, der Irrthum, das Laſter u. ſ. f. etwas ſey, was eine Eſſenz ausdrückt: ſo will ich Dir gänzlich zugeben, daß Gott Urheber der Laſter, des Böſen, des Irrthums u. ſ. f. ſey. Aber ich habe ſonſt hinreichend gezeigt, daß die Form des Böſen nicht in etwas, was eine Eſſenz ausdrückt, beſtehen, und daher nicht geſagt werden könne, daß Gott deſſen Urſache ſey." Das Böſe iſt nur Negation, Privation, Beſchränkung, Endlichkeit, Modus, nichts an ſich wahrhaft Reales. „Nero's Muttermord, inſofern er etwas Poſitives enthielt, war kein Verbrechen. Denn Oreſt hat dieſelbe äußerliche Handlung gethan, und zugleich dieſelbe Abſicht, die Mutter zu tödten, gehabt: und wird doch nicht angeklagt" u. ſ. f. Das Affirmative iſt der Wille, die Vorſtellung, die Handlung Nero's. „Worin beſteht alſo des Nero Laſterthat? In nichts Anderem, als daß er ſich undankbar, unbarmherzig und ungehorſam bewieſen. Es iſt aber gewiß, daß alles dieß keine Eſſenz ausdrückt, und alſo Gott nicht Urſache davon, obgleich die Urſache der Handlung und der Abſicht Nero's war." Das Letztere iſt etwas Poſitives, macht aber noch nicht das Verbrechen als ſolches; erſt das Negative, wie die Unbarmherzigkeit u. ſ. w., macht die Handlung zum Verbrechen. „Wir wiſſen, daß, was iſt, in ſich ſelbſt ohne Rückſicht auf etwas Anderes betrachtet, eine Vollkommenheit einſchließt, die ſich in einer Sache ſo weit ausdehnt, als ſich die Eſſenz der Sache ausdehnt; denn die Eſſenz iſt nichts Anderes." — „Weil nun," heißt es im zwei und dreißigſten Briefe (p. 541,

543), „Gott die Sachen nicht abſtract betrachtet, noch allgemeine Definitionen" (was die Sache ſeyn ſoll) „formirt, und den Dingen nicht mehr Realität zukommt, als ihnen der göttliche Verſtand und Macht gegeben und wirklich ertheilt: ſo folgt offenbar, daß eine ſolche Privation ganz allein in Rückſicht auf unſeren Verſtand, nicht aber in Rückſicht Gottes Statt findet;" denn Gott iſt ſchlechthin real. Dieß iſt wohl gut geſagt, aber nicht befriedigend. Alſo Gott und die Rückſicht auf unſeren Verſtand ſind verſchieden. Wo iſt ihre Einheit? wie dieſe zu faſſen? Spinoza fährt im ſechs und dreißigſten Briefe fort: „Ob nun gleich die Werke der Rechtſchaffenen (d. h. derer, die eine klare Idee von Gott haben, auf welche ſie alle ihre Handlungen und auch Gedanken richten), und" ebenſo die Werke „der Böſen (d. i. derer, die keine Idee Gottes haben, ſondern nur Ideen von irdiſchen Dingen," — einzelnen, perſönlichen Intereſſen und Meinungen, — „nach welchen ihre Handlungen und Gedanken gerichtet werden), und Alles, was iſt, aus Gottes ewigen Geſetzen und Rathſchlüſſen nothwendig hervorgeht und fortwährend von Gott abhängt: ſo ſind ſie doch nicht dem Grade nach, ſondern der Eſſenz nach von einander unterſchieden; denn wenn auch z. B. eine Maus, wie ein Engel, und Traurigkeit wie Freude von Gott abhängen, ſo kann doch eine Maus nicht eine Art von Engel und Traurigkeit ſeyn," — ſie ſind verſchieden der Eſſenz nach.

Richtig iſt alſo der Vorwurf, daß Spinoza's Philoſophie die Moral tödte; man gewinnt ja aus ihr das hohe Reſultat, daß alles Sinnliche nur Beſchränkung, und nur Eine wahrhafte Subſtanz iſt, und daß die Freiheit des Menſchen darin beſteht, hinzuſchauen auf dieſe Eine Subſtanz, und nach dem ewigen Einen in ſeiner Geſinnung und ſeinem Wollen ſich zu richten. Aber wohl iſt das an dieſer Philoſophie zu tadeln, daß Gott nur als Subſtanz, und nicht als Geiſt, nicht als concret gefaßt wird. Somit wird auch die Selbſtſtändigkeit der menſchlichen Seele geläugnet,

während in der chriſtlichen Religion jedes Individuum als zur Seligkeit beſtimmt erſcheint. Hier dagegen iſt das geiſtig Individuelle nur ein Modus, ein Accidenz, nicht aber ein Subſtantielles. Dieß führt uns zu einer allgemeinen **Beurtheilung** der Spinoziſtiſchen Philoſophie, wobei es auf drei Geſichtspunkte ankommt.

Erſtens wirft man, z. B. Jacobi (Werke, Bd. IV, Abth. 1, S. 216), dem Spinozismus vor, daß er **Atheismus** ſey, weil Gott und Welt in ihm nicht geſchieden ſeyen; er mache die Natur zum wirklichen Gott oder ſetze Gott zur Natur herab, ſo daß Gott verſchwinde und nur die Natur geſetzt werde. Vielmehr ſetzt Spinoza nicht Gott und Natur einander gegenüber, ſondern Denken und Ausdehnung; und Gott iſt die Einheit, nicht Eins von Beiden, ſondern die abſolute Subſtanz, in welcher vielmehr die Beſchränktheit der Subjectivität des Denkens und der Natürlichkeit untergegangen iſt. Die Leute, die gegen Spinoza ſprechen, thun, als ob ſie ſich Gott angelegen ſeyn ließen; dieſen Gegnern iſt es aber nicht um Gott, ſondern vielmehr um Endliches zu thun, um ſich ſelbſt. Von Gott, und vom Endlichen, wozu wir gehören, giebt es dreierlei Verhältniſſe: Daß erſtens nur das Endliche **iſt**, und ebenſo nur wir **ſind**, Gott aber nicht **iſt**, das iſt Atheismus; ſo iſt das Endliche abſolut genommen, und iſt dann das Subſtantielle. Oder zweitens **iſt** nur Gott; das Endliche iſt wahrhaft nicht, iſt nur Phänomen, Schein. Daß drittens Gott iſt, und wir auch ſind, iſt eine ſchlechte ſynthetiſche Vereinigung, ein Vergleich der Billigkeit. Es iſt die Weiſe der Vorſtellung, daß jede Seite ſo ſubſtantiell als die andere iſt, Gott Ehre hat und drüben iſt, ebenſo aber auch die endlichen Dinge Seyn haben; die Vernunft kann bei ſolchem **Auch**, ſolcher Gleichgültigkeit nicht ſtehen bleiben. Das philoſophiſche Bedürfniß iſt daher, die Einheit dieſer Unterſchiede zu faſſen, ſo daß der Unterſchied nicht weggelaſſen werde, ſondern ewig aus der Subſtanz hervorgehe, ohne zum Dualismus verſteinert zu werden. Spinoza iſt

über dieſen Dualismus erhaben; ebenſo iſt es die Religion, wenn wir die Vorſtellungen in Gedanken umſetzen. Der Atheismus des erſten Verhältniſſes, wenn die Menſchen die Willkühr des Willens, ihre Eitelkeit, die endlichen Naturdinge als das Letzte ſetzen, und die Welt in der Vorſtellung perennirt, iſt nicht Spinoza's Standpunkt, dem Gott nur die Eine Subſtanz, die Welt dagegen nur Affection oder Modus dieſer Subſtanz iſt. In der Rückſicht, daß Spinoza Gott von der Welt, dem Endlichen, nicht unterſcheidet, iſt es alſo richtig, daß der Spinozismus Atheismus iſt, indem er ſagt: Die Natur, der menſchliche Geiſt, das Individuum iſt Gott, explicirt in beſonderer Weiſe. Es iſt ſchon (S. 337, 359) bemerkt, daß allerdings die Spinoziſtiſche Subſtanz den Begriff von Gott nicht erfüllt, indem er zu faſſen iſt als der Geiſt. Will man Spinoza aber einen Atheiſten nennen, nur deßhalb, weil er Gott nicht von der Welt unterſcheidet, ſo iſt dieß ungeſchickt. Man würde vielmehr den Spinozismus ebenſo gut oder beſſer haben Akosmismus nennen können, indem darin nicht das Weltweſen, das endliche Weſen, das Univerſum, ſondern vielmehr nur Gott als das Subſtantielle gelten und perenniren darf. Spinoza behauptet, was man eine Welt heißt, giebt es gar nicht; es iſt nur eine Form Gottes, nichts an und für ſich. Die Welt hat keine wahrhafte Wirklichkeit, ſondern alles dieß iſt in den Abgrund der Einen Identität geworfen. Es iſt alſo nichts in endlicher Wirklichkeit, dieſe hat keine Wahrheit; nach Spinoza iſt, was iſt, allein Gott. Das Gegentheil alſo von allem dem iſt wahr, was die behaupten, die Spinoza Atheismus Schuld geben: bei ihm iſt zu viel Gott. Sie ſagen: „Iſt Gott die Identität des Geiſtes und der Natur, ſo iſt alſo die Natur, das menſchliche Individuum Gott.“ Ganz richtig! Sie vergeſſen aber, daß ſie eben darin aufgehoben ſind: und können es dem Spinoza nicht vergeſſen, daß ſie nichts ſind. Die, welche ihn ſo verſchwärzen, wollen alſo nicht Gott, ſondern das Endliche, die Weltlichkeit, erhalten haben; ſie nehmen ihren Untergang und den der Welt ihm übel. Spinoza's Syſtem iſt der in

den Gedanken erhobene abſolute Pantheismus und Monotheismus. Der Spinozismus iſt ſomit weit davon entfernt, Atheismus im gewöhnlichen Sinne zu ſeyn; aber in dem Sinne, daß Gott nicht als Geiſt gefaßt wird, iſt er es. Aber ſo ſind auch viele Theologen Atheiſten, die Gott nur das allmächtige, höchſte Weſen u. ſ. f. nennen, die Gott nicht erkennen wollen, und das Endliche als wahrhaft gelten laſſen; und dieſe ſind noch ärger.

Das Zweite, die Methode, welche Spinoza zur Darſtellung ſeiner Philoſophie gebraucht hat, iſt die demonſtrative Methode der Geometrie, die des Euklides, worin Definitionen, Erklärungen, Axiome und Theoreme, vorkommen. Schon Carteſius ging davon aus, daß die philoſophiſchen Sätze mathematiſch behandelt und bewieſen werden, daß ſie eben ſolche Evidenz haben müſſen, wie das Mathematiſche. Die mathematiſche Methode hält man, um ihrer Evidenz willen, für die vorzüglichſte: und es iſt natürlich, daß das ſelbſtſtändige wiederaufwachende Wiſſen zuerſt auf dieſe Form gefallen iſt, an der es ein ſo glänzendes Beiſpiel ſah; ſie iſt aber für ſpeculativen Inhalt unbrauchbar, und nur bei endlichen Verſtandeswiſſenſchaften an ihrem Orte. In neuern Zeiten ſtellte Jacobi (Werke, Bd. IV, Abth. 1, S. 217—223) auf, daß alle Demonſtration, alles wiſſenſchaftliche Erkennen auf Spinozismus führe, der allein die conſequente Weiſe des Denkens ſey; und weil es dahin führen müſſe, tauge es überhaupt nicht, ſondern nur das unmittelbare Wiſſen. Man kann Jacobi Recht geben, daß die Demonſtration auf Spinozismus führe, wenn darunter nur die Weiſe des verſtändigen Erkennens verſtanden wird. Ueberhaupt aber iſt Spinoza ein ſolcher Hauptpunkt der modernen Philoſophie, daß man in der That ſagen kann: Du haſt entweder den Spinozismus oder keine Philoſophie. Die mathematiſch demonſtrative Methode des Spinoza ſcheint ſonach nur ein Mangel der äußerlichen Form zu ſeyn; ſie iſt aber der Grundmangel des ganzen Standpunkts. In dieſer Methode iſt die Natur des philoſophiſchen Wiſſens und der Gegenſtand deſſelben völlig ver-

kannt; denn mathematiſches Erkennen und Methode iſt bloß formelles Erkennen, und ſomit ganz und gar unpaſſend für Philoſophie. Das mathematiſche Erkennen ſtellt den Beweis an dem ſeyenden Gegenſtande als ſolchem dar, gar nicht als begriffenem; es fehlt ihm durchaus der Begriff, der Inhalt der Philoſophie iſt aber der Begriff und das Begriffene. So iſt dieſer Begriff als das Erkennen vom Weſen nur vorgefunden, und fällt in das philoſophiſche Subject; und dieß ſtellt ſich eben als die eigenthümliche Methode der Spinoziſtiſchen Philoſophie dar. Von dieſer demonſtrativen Manier haben wir nun ſchon die Beiſpiele geſehen. α) Die Definitionen, von denen Spinoza ausgeht, wie in der Geometrie mit Linie, Dreieck u. ſ. f. angefangen wird, betreffen allgemeine Beſtimmungen, wie Urſache ſeiner ſelbſt, Endliches, Subſtanz, Attribut, Modus u. ſ. f., die nur geradezu aufgenommen und vorausgeſetzt, nicht abgeleitet, noch in ihrer Nothwendigkeit bewieſen ſind; denn Spinoza weiß nicht, wie er zu dieſen einzelnen Beſtimmungen kommt. β) Ferner ſpricht er von Axiomen, z. B. (Ethic. P. I, Ax. 1, p. 36): „Was iſt, iſt entweder in ſich oder in einem Andern." Die Beſtimmungen „in ſich" oder „in einem Andern" ſind nicht in ihrer Nothwendigkeit aufgezeigt: dieſe Disjunction ebenſo nicht, ſondern iſt nur angenommen. γ) Die Propoſitionen haben, als Sätze, ein Subject und Prädicat, die ungleiche ſind. Wenn das Prädicat vom Subject erwieſen, ihm nothwendig verknüpft iſt: ſo bleibt die Ungleichheit, daß Eins ſich als Allgemeines zum Andern als Beſondern verhält; alſo wenn auch die Beziehung erwieſen, ſo iſt zugleich auch eine Nebenbeziehung vorhanden. Die Mathematik, in ihren wahrhaften Propoſitionen von einem Ganzen, hilft ſich damit, daß ſie Sätze auch umgekehrt erweiſt, und ihnen ſo dieſe Beſtimmtheit nimmt, indem ſie jedem Theile beide giebt. Wahrhafte Propoſitionen können daher als Definitionen angeſehen werden; und die Umkehrung iſt der Beweis des Sprachgebrauchs. Allein dieß Hülfsmittel kann die Philoſophie nicht eigentlich gebrauchen, da

das Subject, von dem ſie etwas erweiſt, ſelbſt nur der Begriff iſt oder das Allgemeine, die Form des Satzes alſo ganz überflüſſig, und daher ſchief iſt. Was die Form des Subjects hat, iſt in der Form eines Seyenden gegen das Allgemeine, den Inhalt des Satzes. Das Seyende hat die Bedeutung der Vorſtellung; es iſt das Wort, was wir im gemeinen Leben gebrauchen, und wovon wir eine begriffsloſe Vorſtellung haben. Ein umgekehrter Satz hieße nichts Anderes, als: Der Begriff iſt dieſes Vorgeſtellte. Dieſer Erweis aus dem Sprachgebrauch, daß wir auch dieß im gemeinen Leben darunter verſtehen, d. h. daß der Name der rechte ſey, hat keine philoſophiſche Bedeutung. Iſt aber der Satz nicht ein ſolcher, ſondern ein gewöhnlicher Satz, das Prädicat nicht der Begriff, ſondern irgend ein Allgemeines überhaupt, ein Prädicat des Subjects: ſo ſind ſolche Sätze eigentlich nicht philoſophiſch, z. B. daß die Subſtanz Eine und nicht mehrere iſt; ſondern eben nur das, worin Subſtanz und Einheit daſſelbe iſt. Oder dieſe Einheit beider Momente iſt es dann eben, die der Beweis aufzuzeigen hat; ſie iſt der Begriff, oder das Weſen. Es ſieht dabei ſo aus, als ob der Satz die Hauptſache, die Wahrheit wäre. Sind aber in ſolchen eigentlich ſogenannten Sätzen Subject und Prädicat in Wahrheit ungleich, weil eins Einzelnes, das andere Allgemeines iſt: ſo iſt ihre Beziehung das Weſentliche, d. h. der Grund, worin ſie Eins ſind. Der Beweis hat hier einmal die ſchiefe Stellung, als ob jenes Subject an ſich wäre: Subject und Prädicat ſind aber ſelbſt im Grunde aufgelöſte Momente; im Urtheil „Gott iſt Einer" iſt das Subject ſelbſt allgemein, indem es ſich in der Einheit auflöſt. Andererſeits liegt die ſchiefe Stellung zum Grunde, daß der Beweis nur anderswoher geholt wird, wie in der Mathematik aus einem vorhergehenden Satze, der Satz alſo nicht durch ſich ſelbſt begriffen wird; ſo ſehen wir das gewöhnliche Beweiſen irgendwoher den Mittelbegriff, den Grund, nehmen, wie bei der Eintheilung den Eintheilungsgrund. Der Satz iſt dann gleichſam Nebenſache; wir müſſen aber fragen,

ob dieſer Satz wahr iſt. Das Reſultat als Satz ſoll die Wahrheit ſeyn, iſt aber nur das Erkennen. Die Bewegung des Erkennens, als Beweis, fällt mithin drittens außer dem Satze, der die Wahrheit ſeyn ſoll. Ueberhaupt ſind die weſentlichen Momente des Syſtems in dem Vorausgeſchickten der Definitionen ſchon vollendet enthalten, auf die alle ferneren Beweiſe nur zurückzuführen ſind. Aber woher dieſe Kategorien, welche hier als Definitionen auftreten? Wir finden ſie eben in uns, in der wiſſenſchaftlichen Bildung. Es wird alſo nicht aus der unendlichen Subſtanz entwickelt, daß es Verſtand, Willen, Ausdehnung giebt: ſondern es wird geradezu in dieſen Beſtimmungen geſprochen, und das ganz natürlich; denn es iſt ja das Eine, wohinein Alles geht, um darin zu verſchwinden, aus dem aber nichts herauskommt. Da Spinoza nämlich den großen Satz aufgeſtellt hat, Alle Beſtimmung ſchließe Negation in ſich (ſ. oben, S. 347), und nun von Allem, auch vom Denken, im Gegenſatz zur Ausdehnung, gezeigt werden kann, daß es ein Beſtimmtes, ein Endliches iſt, ſein Weſentliches alſo auf Negation beruht: ſo iſt Gott allein das Poſitive, Affirmative, mithin die einzige Subſtanz, alles Andere dagegen nur Modification derſelben, nichts an und für ſich Seyendes. Die einfache Determination oder Negation gehört nun zur Form, iſt aber ein Anderes gegen die abſolute Beſtimmtheit oder die Negativität, welche die abſolute Form iſt; nach dieſer Seite iſt die Negation Negation der Negation, und dadurch wahrhafte Affirmation. Dieß negative ſelbſtbewußte Moment, die Bewegung des Erkennens, die ſich an dieſem Gedachten verläuft, fehlt nun aber eben dem Inhalte der Spinoziſtiſchen Philoſophie, oder iſt nur äußerlich an ihm, da ſie in das Selbſtbewußtſeyn fällt. D. h. der Inhalt ſind Gedanken, aber nicht ſelbſtbewußte Gedanken, Begriffe: der Inhalt hat die Bedeutung des Denkens, als reines abſtractes Selbſtbewußtſeyn, aber vernunftloſes Wiſſen, außer dem das Einzelne iſt; der Inhalt hat nicht die Bedeutung von Ich. Daher iſt es, wie in der Mathematik; bewieſen iſt es wohl, man

muß überzeugt ſeyn, aber man begreift die Sache nicht. Es iſt eine ſtarre Nothwendigkeit des Beweiſes, der das Moment des Selbſtbewußtſeyns fehlt; das Ich verſchwindet, giebt ſich ganz darin auf, verzehrt ſich nur. Der Gang Spinoza's iſt alſo wohl richtig; doch iſt der einzelne Satz falſch, indem er nur Eine Seite der Negation ausdrückt. Der Verſtand hat Beſtimmungen, die ſich nicht widerſprechen; den Widerſpruch kann er nicht aushalten. Die Negation der Negation iſt nun der Widerſpruch; denn indem ſie die Negation als einfache Beſtimmtheit negirt, ſo iſt ſie einerſeits Affirmation, andererſeits aber auch Negation überhaupt; und dieſer Widerſpruch, der das Vernünftige iſt, fehlt dem Spinoza. Es fehlt die unendliche Form, die Geiſtigkeit, Freiheit. Schon früher (S. 176—177, 210—218) habe ich angeführt, daß Lullus und Bruno verſucht haben, ein Syſtem der Form aufzuſtellen, die ſich zum Univerſum organiſirende Eine Subſtanz zu faſſen; hierauf hat Spinoza verzichtet.

Weil die Negation nur ſo einſeitig von Spinoza aufgefaßt wurde, ſo iſt alſo drittens das Princip der Subjectivität, Individualität, Perſönlichkeit, das Moment des Selbſtbewußtſeyns im Weſen bei Spinoza vertilgt. Das Denken hat nur die Bedeutung des Allgemeinen, nicht des Selbſtbewußtſeyns. Dieſer Mangel iſt es, was von der Einen Seite die Vorſtellung der Freiheit des Subjects ſo ſehr gegen das Spinoziſtiſche Syſtem empört hat, weil es das Fürſichſeyn des menſchlichen Bewußtſeyns, die ſogenannte Freiheit, d. h. eben die leere Abſtraction des Fürſichſeyns, und dadurch Gott aufhob als von der Natur und dem menſchlichen Bewußtſeyn unterſchieden, nämlich als an ſich, im Abſoluten; denn der Menſch hat das Bewußtſeyn der Freiheit, des Geiſtigen, was das Negative des Körperlichen iſt, und daß er erſt in dem Entgegengeſetzten des Körperlichen iſt, was er wahrhaft iſt. Daran hat die Religion, die Theologie und der geſunde Menſchenſinn des gemeinen Bewußtſeyns feſtgehalten; und dieſe Form des Gegenſatzes zu Spinoza iſt zunächſt

die, daß man ſagt, das Freie iſt wirklich, das Böſe exiſtirt. Weil dem Spinoza aber andern Theils nur die abſolute allgemeine Subſtanz, als das Nicht-Beſonderte, das wahrhaft Wirkliche iſt, alles Beſondere und Einzelne, daß ich Subject, Geiſt bin u. ſ. f., dagegen, als eine beſchränkte Modification, deren Begriff von einem Andern abhängt, nichts an und für ſich Exiſtirendes iſt: ſo iſt ihm die Seele, der Geiſt, inſofern er ein einzelnes Weſen iſt, eine bloße Negation, wie alles Beſtimmte überhaupt. Da in die Eine Subſtanz alle Unterſchiede und Beſtimmungen der Dinge und des Bewußtſeyns nur zurück gehen, ſo kann man ſagen: Im Spinoziſtiſchen Syſtem wird Alles nur in dieſen Abgrund der Vernichtung hineingeworfen. Aber es kommt nichts heraus; und das Beſondere, wovon Spinoza ſpricht, wird nur vorgefunden, aufgenommen aus der Vorſtellung, ohne daß es gerechtfertigt wäre. Sollte es gerechtfertigt ſeyn, ſo müßte Spinoza es aus ſeiner Subſtanz ableiten; ſie ſchließt ſich aber nicht auf, und kommt ſo zu keiner Lebendigkeit, Geiſtigkeit und Thätigkeit. Seine Philoſophie hat nur die ſtarre Subſtanz, noch nicht den Geiſt; man iſt darin nicht bei ſich. Gott iſt aber hier darum nicht Geiſt, weil er nicht der dreieinige iſt. Die Subſtanz bleibt in der Starrheit, Verſteinerung, ohne Böhme'ſches Quellen; denn die einzelnen Beſtimmungen in Form von Verſtandesbeſtimmungen ſind keine Böhme'ſchen Quellgeiſter, die in einander arbeiten und aufgehen (ſ. oben, S. 283—284). Was dieſem Beſondern nun widerfährt, iſt, daß es nur Modification der abſoluten Subſtanz iſt, die aber als ſolche nicht erklärt iſt; denn das Moment der Negativität iſt das, was dieſer ſtarren Bewegungsloſigkeit fehlt, deren einzige Operation die iſt, Alles von ſeiner Beſtimmung, Beſonderung zu entkleiden, und es in die Eine abſolute Subſtanz zurückzuwerfen, worin es nur dahinſchwindet, und alles Leben in ſich ſelbſt verkommt. Dieß iſt das philoſophiſch Unbefriedigende bei Spinoza; der Unterſchied iſt zwar äußerlich vorhanden, bleibt aber äußerlich, indem eben das Negative nicht an ſich erkannt

iſt. Das Denken iſt das abſolut Abſtracte, eben dadurch das abſolut Negative; ſo iſt es in Wahrheit, bei Spinoza iſt es aber nicht geſetzt als das abſolut Negative. Hält man nun aber auch im Gegenſatz zum Spinozismus die Behauptung feſt, daß der Geiſt, als ſich unterſcheidend vom Körperlichen, ſubſtantiell, wirklich, wahrhaft, ebenſo die Freiheit nichts bloß Privatives iſt, ſo iſt dieſe Wirklichkeit im formellen Gedanken zwar richtig, beruht jedoch nur auf dem Gefühl; aber das Weitere iſt, daß die Idee in ihr weſentlich Bewegung, Lebendigkeit enthält, und ſomit das Princip der geiſtigen Freiheit in ſich hat. Einerſeits iſt alſo der Mangel des Spinozismus aufgefaßt als der Wirklichkeit nicht entſprechend; andererſeits iſt er aber auf höhere Weiſe zu faſſen, und zwar ſo, daß die Spinoziſtiſche Subſtanz nur die Idee ganz abſtract iſt, nicht in ihrer Lebendigkeit.

Faſſen wir nun zum Schluß dieß Urtheil zuſammen, ſo iſt einerſeits bei Spinoza die Negation oder Privation von der Subſtanz verſchieden; denn er nimmt die einzelnen Beſtimmungen eben nur auf, und deducirt ſie nicht aus der Subſtanz. Andererſeits iſt das Negative nur als Nichts vorhanden, denn im Abſoluten iſt kein Modus; es iſt gar nicht, nur ſein Auflöſen, nur ſeine Rückkehr, nicht ſeine Bewegung, ſein Werden und Seyn. Das Negative iſt eben als verſchwindendes Moment, nicht an ſich, nur als einzelnes Selbſtbewußtſeyn aufgefaßt, nicht als der Böhme'ſche Separator (ſ. oben, S. 287). Das Selbſtbewußtſeyn iſt nur aus dieſem Ocean geboren, triefend von dieſem Waſſer, d. h. nie zur abſoluten Selbſtheit kommend; das Herz, das Fürſichſeyn iſt durchbohrt, — es fehlt das Feuer. Dieſer Mangel iſt zu erſetzen, das Moment des Selbſtbewußtſeyns hereinzunehmen. Es hat dieſe zwei beſonderen Seiten, die wir jetzt hervortreten und geltend gemacht ſehen: erſtens die gegenſtändliche, daß das abſolute Weſen an ihm die Weiſe eines Gegenſtands des Bewußtſeyns erhält, für welches etwas Anderes iſt, oder das Seyende als ſolches, was Spinoza unter den Modis begriff, zur

gegenſtändlichen Wirklichkeit als abſolutes Moment des Abſoluten ſelbſt erhoben wird; zweitens das Selbſtbewußtſeyn, die Einzelnheit, das Fürſichſeyn. Wie vorher (bei Baco und Böhme) fällt jenes dem Engländer, John Locke, dieß dem Deutſchen, Leibnitz zu: jenem nicht als Moment, dem Leibnitz nicht als abſoluter Begriff. Wie nun Spinoza dieſe Vorſtellungen nur betrachtet, und ihr Höchſtes iſt, daß ſie in der Einen Subſtanz untergehen, ſo unterſucht dagegen Locke die Entſtehung dieſer Vorſtellungen: Leibnitz aber ſtellt dem Spinoza die unendliche Vielheit der Individuen gegenüber, wenn gleich alle jene Monaden Eine Monade zu ihrem Grundweſen haben; Beide ſind alſo im Gegenſatze zu den genannten Einſeitigkeiten Spinoza's hervorgegangen.

3. Malebranche.

Die Philoſophie des Malebranche hat ganz denſelben Inhalt als der Spinozismus, aber in anderer, frommer, theologiſcher Form: um dieſer Form willen hat ſie nicht den Widerſpruch gefunden, den Spinoza fand; und dem Malebranche iſt darum auch nicht der Vorwurf des Atheismus gemacht worden.

Nicolas Malebranche iſt 1638 zu Paris geboren. Er war kränklich, hatte einen übelgewachſenen Körper, und wurde daher mit großer Zärtlichkeit erzogen. Er war ſchüchtern, und liebte die Einſamkeit; in ſeinem zweiundzwanzigſten Jahre trat er in die congrégation de l'oratoire, eine Art geiſtlicher Orden, ein, und widmete ſich den Wiſſenſchaften. Zufällig bekam er, beim Vorbeigehen vor einem Buchladen, Carteſius' Werk De homine zu ſehen; er las es, und es intereſſirte ihn ſo, daß er bei'm Leſen Herzklopfen bekam und aufhören mußte. Dieß entſchied ſeine Richtung; es erwachte in ihm die entſchiedenſte Neigung zur Philoſophie. Er war ein Mann vom edelſten, ſanfteſten Charakter, und der reinſten, unwandelbarſten Frömmigkeit. Er ſtarb zu Paris 1715, im ſiebenundſiebzigſten Jahre ſeines Alters.[1]

[1] Buhle: Geſch. d. neuern Philoſophie, B. III, Abth. 2, S. 430—431.

Sein Hauptwerk hat den Titel: De la recherche de la vérité. Ein Theil davon iſt ganz metaphyſiſch, der größere Theil jedoch ganz empiriſch; Malebranche handelt z. B. in den drei erſten Büchern logiſch und pſychologiſch von den Irrthümern im Sehen, Hören, in der Einbildungskraft, dem Verſtande.

a. Das Wichtigſte iſt ſeine Vorſtellung von dem Urſprung unſerer Erkenntniß. Er ſagt: „Das Weſen der Seele iſt im Denken, wie das der Materie in der Ausdehnung. Das Weitere, Empfindung, Einbildung, Wollen, ſind Modificationen des Denkens." Er fängt ſo mit Zweien an, zwiſchen die er eine abſolute Kluft ſetzt; und führt dann ins Beſondere die Carteſianiſche Idee von der Aſſiſtenz Gottes im Erkennen aus. Sein Hauptgedanke iſt, daß „die Seele ihre Vorſtellungen, Begriffe nicht von den äußerlichen Dingen bekommen kann." Denn ſobald Ich und das Ding ſchlechthin ſelbſtſtändig gegen einander ſind, und keine Gemeinſchaftlichkeit haben: ſo können ſie ja nicht in Beziehung zu einander treten, alſo auch nicht für einander ſeyn. „Die Körper ſind undurchdringlich; ihre Bilder würden einander auf dem Wege zu den Organen zerſtören. Die Seele kann die Ideen" aber ferner „auch nicht aus ſich ſelbſt erzeugen: noch können ſie angeboren ſeyn;" wie denn ſchon „Auguſtin ſagt," „„Sprecht nicht, daß Ihr ſelbſt Euer eigenes Licht ſeyd."" Wie kommt dann aber das Ausgedehnte, Viele in das Einfache, den Geiſt, da es das Gegentheil iſt von dem Einfachen, nämlich das Außereinander? Dieſe Frage nach dem Zuſammenſeyn von Denken und Ausdehnung iſt immer ein Hauptpunkt in der Philoſophie. Die Antwort iſt bei Malebranche: „Daß wir alle Dinge in Gott ſehen," Gott ſelber der Zuſammenhang zwiſchen uns und ihnen, alſo die Einheit der Dinge und des Denkens iſt. „Gott hat von Allem die Ideen, weil er Alles erſchaffen hat; Gott iſt durch ſeine Allgegenwart auf's Innigſte mit den Geiſtern vereinigt. Gott iſt ſo der Ort der Geiſter," das Allgemeine des Geiſtes: „wie der Raum" das Allgemeine, „der Ort der Körper iſt.

Die Seele erkennt mithin in Gott, was in ihm iſt," die Körper, „inſofern er die erſchaffenen Weſen darſtellt" (ſich vorſtellt), „weil dieß Alles geiſtig, intellectuell und der Seele gegenwärtig iſt." [1] Weil die Dinge und Gott intellectuell, und wir auch intellectuell ſind, ſo ſchauen wir ſie in Gott an, wie ſie in ihm als intellectuell ſind. — Analyſirt man dieß weiter, ſo iſt es vom Spinozismus nicht unterſchieden. Malebranche läßt zwar popularer Weiſe die Seele und die Dinge auch als ſelbſtſtändige beſtehen; dieſes verfliegt aber wie ein Rauch, wenn man die Grundlage ſtreng feſthält. Der Katechismus ſagt, „Gott iſt *allgegenwärtig*:" entwickelt man dieſe Allgegenwart, ſo führt das auf Spinozismus; und doch ſprechen die Theologen dann gegen das Identitätsſyſtem, und ſchreien da über Pantheismus.

b. Zu bemerken iſt ferner, daß Malebranche auch das *Allgemeine*, das Denken überhaupt zum Weſentlichen macht, indem er es *vor dem Beſondern* ſetzt. „Die Seele hat den Begriff des *Unendlichen* und Allgemeinen: ſie erkennt nichts, als nur durch die Idee, die ſie vom Unendlichen hat; dieſe Idee muß daher vorausgehen. Das Allgemeine iſt nicht nur eine Verwirrung der einzelnen Ideen, nicht eine Vereinigung von einzelnen Dingen." Bei Locke iſt das Einzelne, woraus das Allgemeine gebildet wird, das Erſte (ſ. unten, S. 378); bei Malebranche iſt die allgemeine Idee das Erſte im Menſchen. „Wenn wir an etwas Beſonderes denken wollen, ſo denken wir vorher an das Allgemeine;" es iſt die Grundlage des Beſondern, wie bei den Dingen der Raum. Alles Weſentliche iſt vor unſern beſondern Vorſtellungen, und dieſes Weſentliche iſt das Erſte. „Alle Weſen (essences) ſind vor unſerer Vorſtellung; dieß können ſie nicht ſeyn, als nur, weil Gott im Geiſte gegenwärtig iſt: er iſt der, der alle Dinge in der

[1] **Malebranche: De la recherche de la vérité (Paris, 1736), T. II, L. III, Part. I, Chap. 1, p. 4—6; T. I, L. I, Ch. 1, p. 6—7; P. II, Ch. 2, p. 66—68; Chap. 3, p. 72; Chap. 4, p. 84; Chap. 5, p. 92; Chap, 6, p. 95—96.**

Einfachheit ſeiner Natur enthält. Es ſcheint, daß der Geiſt nicht fähig wäre, ſich die allgemeinen Begriffe von Gattung, Art und dergleichen vorzuſtellen, wenn er nicht alle Dinge in Eines eingeſchloſſen ſähe." Das Allgemeine iſt ſo an und für ſich, entſteht nicht durch das Beſondere. „Da jede exiſtirende Sache ein Einzelnes iſt, ſo kann man nicht ſagen, daß man etwas Erſchaffenes ſehe, wenn man z. B. einen Triangel im Allgemeinen ſieht;" denn man ſieht ihn durch Gott. „Man kann keine Rechenſchaft geben, wie der Geiſt abſtracte und gemeine Wahrheiten erkennt, als durch die Gegenwart deſſen, der den Geiſt erhellen kann auf unendliche Weiſe," weil er an und für ſich das Allgemeine iſt. „Wir haben eine deutliche Idee von Gott," vom Allgemeinen: „wir können ſie nur haben durch die Union mit ihm; denn dieſe Idee iſt nicht ein Erſchaffenes," ſondern an und für ſich. Es iſt, wie bei Spinoza: das Eine Allgemeine iſt Gott, und ſofern es beſtimmt iſt, iſt es das Beſondere; dieß Beſondere ſehen wir nur im Allgemeinen, wie die Körper im Raume. „Wir concipiren ſchon das unendliche Seyn, indem wir das Seyn concipiren, unangeſehen, ob es endlich oder unendlich iſt. Um ein Endliches zu erkennen, müſſen wir das Unendliche einſchränken; dieſes muß alſo vorangehen. Alſo erkennt der Geiſt Alles im Unendlichen; es fehlt ſo viel, daß dieſes eine verworrene Vorſtellung vieler beſonderer Dinge ſey, daß vielmehr alle beſonderen Vorſtellungen nur Participationen ſind der allgemeinen Idee des Unendlichen: ebenſo wie Gott ſein Seyn nicht empfängt von den" endlichen „Creaturen, ſondern" im Gegentheil „alle Creaturen nur durch ihn beſtehen."[1]

c. Was die Richtung der Seele zu Gott betrifft, ſo ſagt Malebranche ebenſo, wie Spinoza nach ſeiner ethiſchen Seite geſagt hat: „Es iſt unmöglich, daß Gott einen anderen Zweck habe, als ſich ſelbſt (die heilige Schrift läßt uns nicht daran

[1] Malebranche: De la recherche de la vérité, T. II, Livre III, Part. II, Chap. 6, p. 100—102.

zweifeln);" der Wille Gottes kann nur das Gute, ſchlechthin Allgemeine zum Zwecke haben. „Es iſt daher nothwendig, daß nicht nur unſere natürliche Liebe, d. i. die Bewegung, die er in unſerem Geiſte hervorbringt, nach ihm ſtrebt" — „der Wille überhaupt iſt die Liebe zu Gott"—: „ſondern es iſt auch unmöglich, daß die Erkenntniß und das Licht, das er unſerem Geiſte giebt, etwas Anderes erkennen laſſe, als was in ihm iſt;" denn das Denken iſt nur in der Einheit mit Gott. „Wenn Gott einen Geiſt machte, und ihm zur Idee oder zum unmittelbaren Gegenſtand ſeiner Erkenntniß die Sonne gäbe: ſo machte Gott dieſen Geiſt und die Idee dieſes Geiſtes für die Sonne, und nicht für ſich ſelbſt." Alle natürliche Liebe, noch mehr die Erkenntniß, das Wollen des Wahrhaften hat Gott zum Zweck. „Alle Bewegungen des Willens für die Creaturen ſind nur Beſtimmungen der Bewegung für den Schöpfer." Malebranche führt von Auguſtin an, „„daß wir Gott von dieſem Leben an (dès cette vie) ſehen, durch die Erkenntniß, die wir von ewigen Wahrheiten haben. Die Wahrheit iſt unerſchaffen, unveränderlich, unermeßlich, ewig über alle Dinge; ſie iſt wahr durch ſich ſelbſt, und hat ihre Vollkommenheit von keinem Dinge. Sie macht die Creaturen vollkommener, und alle Geiſter ſuchen auf natürliche Weiſe ſie zu erkennen: nun iſt nichts, das dieſe Vollkommenheiten habe, als Gott; alſo iſt die Wahrheit Gott. Wir ſchauen dieſe unveränderlichen und ewigen Wahrheiten; alſo ſchauen wir Gott."" „Gott ſieht wohl, aber empfindet die ſinnlichen Dinge nicht. Wenn wir etwas Sinnliches ſehen, ſo befindet ſich in unſerem Bewußtſeyn Empfindung und reiner Gedanke. Die Empfindung iſt eine Modification unſeres Geiſtes; Gott verurſacht dieſelbe, weil er weiß, daß unſere Seele derſelben fähig iſt. Die Idee, die mit der Empfindung verbunden iſt, iſt in Gott; wir ſehen ſie u. ſ. f. Dieſe Beziehung, dieſe Union unſeres Geiſtes mit dem Worte (Verbe) Gottes und unſeres Willens mit ſeiner Liebe iſt, daß wir nach dem Ebenbilde Gottes und ſeiner Aehnlichkeit

gemacht ſind."[1] Die Liebe Gottes beſteht alſo darin, ſeine Affectionen auf die Idee Gottes zu beziehen; wer ſich erkennt und ſeine Affectionen deutlich denkt, liebt Gott. Sonſt finden ſich ſonſtige leere Litaneien von Gott, ein Katechismus für Kinder von acht Jahren über Güte, Gerechtigkeit, Allgegenwart, moraliſche Weltordnung; Theologen kommen ihr ganzes Leben nicht weiter.

Das Angegebene ſind die Haupt-Ideen Malebranche's; das Uebrige iſt Theils formelle Logik, Theils empiriſche Pſychologie. Er geht zur Abhandlung von Irrthümern über, wie ſie entſtehen, wie die Sinne, die Einbildungskraft, der Verſtand uns täuſchen, wie wir uns benehmen müſſen, um Dem abzuhelfen. Dann geht Malebranche (T. III, L. VI, P. I, Ch. 1, p. 1—3) fort zu den Regeln und Geſetzen, die Wahrheit zu erkennen. So nannte man ſchon hier Philoſophie die Weiſe, wie über die beſonderen Gegenſtände reflectirt wird aus formeller Logik und äußern Thatſachen.

B.

Zweite Abtheilung.

Wer dieſe ganze Manier ſyſtematiſch vorgeſtellt hat, iſt Locke geweſen, der den Gedanken Baco's weiter ausführte; und wenn Baco für die Wahrheit an das ſinnliche Seyn verwies, ſo zeigte Locke das Allgemeine, den Gedanken überhaupt in dem ſinnlichen Seyn auf, oder zeigte, daß wir das Allgemeine, Wahre aus der Erfahrung haben. Von Locke geht dann eine breite Bildung, beſonders Engliſcher Philoſophen, aus, die andere Formen angenommen hat, aber dem Princip nach daſſelbe iſt; ſie iſt allgemeine Vorſtellungsweiſe geworden, und nimmt ſich auch für Philoſophie, obgleich der Gegenſtand der Philoſophie darin gar nicht anzutreffen iſt.

[1] Malebranche: De la recherche de la vérité, T. II, L. III, P. II, Ch. 6, p. 103—107, 109—111.

1. Locke.

So betrachtet, daß der Begriff gegenſtändliche Wirklichkeit für das Bewußtſeyn habe, iſt die Erfahrung zwar ein nothwendiges Moment der Totalität; aber wie dieſer Gedanke bei Locke erſcheint, daß wir das Wahre aus der Erfahrung und der ſinnlichen Wahrnehmung nehmen und abziehen, iſt es der ſchlechteſte Gedanke, indem er, ſtatt Moments, das Weſen des Wahren ſeyn ſoll. Freilich gegen die Vorausſetzung der innern Unmittelbarkeit der Idee, und gegen die Methode, ſie in Definitionen und Axiomen vorzutragen, ſo wie gegen die abſolute Subſtanz, behaupten die Forderung, die Ideen als Reſultate darzuſtellen, und dann die Individualität und das Selbſtbewußtſeyn ihr Recht. In der Locke'ſchen und Leibnitziſchen Philoſophie geben ſich dieſe Bedürfniſſe aber nur erſt auf unvollkommene Weiſe zu erkennen; das Allgemeine, was beiden Philoſophen gemeinſchaftlich iſt, iſt, daß ſie, im Gegenſatz gegen Spinoza und Malebranche, das Beſondere, die endliche Beſtimmtheit und das Einzelne zum Princip machen. Bei Spinoza und Malebranche iſt die Subſtanz oder das Allgemeine das Wahrhafte, allein Seyende, das Ewige, was an und für ſich, ohne Urſprung iſt, und woran die beſonderen Dinge nur Modificationen ſind, die durch die Subſtanz begriffen werden. Spinoza hat damit aber dieſem Negativen Unrecht gethan; er kam daher zu keiner immanenten Beſtimmung, ſondern alles Beſtimmte, Individuelle geht in ſeinem Syſteme nur zu Grunde. Jetzt iſt dagegen die allgemeine Tendenz des Bewußtſeyns, an den Unterſchied feſtzuhalten: Theils um ſich, ſeinem Gegenſtande, dem Seyn, Natur und Gott, gegenüber, als in ſich frei, zu beſtimmen: Theils um in dieſem Gegenſatze die Einheit zu erkennen, und ſie aus ihm hervorzubringen. Aber die Wege dieſer Tendenz verſtanden ſich ſelbſt noch wenig, hatten noch kein Bewußtſeyn über ihre Aufgabe, und die Weiſe, ihre Forderung zu leiſten. Bei Locke tritt nun dieß Princip in der Philoſophie zu-

nächſt jener ſtarren, unterſchiedloſen Identität der Spinoziſtiſchen Subſtanz ſo entgegen, daß das Sinnliche, Beſchränkte, das unmittelbar Daſeyende, die Hauptſache und das Fundament iſt. Locke bleibt ganz auf der gemeinen Stufe des Bewußtſeyns ſtehen, daß Gegenſtände außer uns das Reale und Wahre ſeyen. Das Endliche iſt von Locke alſo nicht als abſolute Negativität, d. h. in ſeiner Unendlichkeit aufgefaßt; das werden wir zum Dritten erſt bei Leibnitz ſehen. Leibnitz ſetzt in höherem Sinn die Individualität, das Unterſchiedene als für ſich ſeyend, und zwar gegenſtandslos, als wahrhaftes Seyn: d. h. nicht als Endliches, und doch unterſchieden, ſo daß alſo jede Monade ſelbſt die Totalität iſt. Leibnitz und Locke ſtehen daher Beide für ſich einander auch entgegen.

John Locke wurde 1632 zu Wrington in England geboren. Er ſtudirte zu Oxford für ſich die Carteſianiſche Philoſophie, indem er die ſcholaſtiſche Philoſophie, die noch vorgetragen wurde, liegen ließ. Er widmete ſich der Arzneikunde, die er jedoch, ſeiner Schwächlichkeit wegen, nicht eigentlich ausübte. Mit einem Engliſchen Geſandten ging er 1664 auf ein Jahr nach Berlin. Nach ſeiner Rückkehr nach England wurde er mit dem geiſtreichen — nachmaligen — Grafen Shaftsbury bekannt, der ſich ſeines mediciniſchen Raths bediente; ſo lebte er in deſſen Hauſe, ohne nöthig zu haben, ſich mit mediciniſcher Praxis abzugeben. Als dieſer ſpäterhin Großkanzler von England wurde, erhielt Locke von ihm ein Amt, das er jedoch, bei dem Wechſel des Miniſteriums, bald wieder verlor. Er begab ſich nun, wegen Beſorgniß vor Schwindſucht, 1675 nach Montpellier zur Wiederherſtellung ſeiner Geſundheit. Als ſein Gönner wieder in's Miniſterium kam, gewann er zwar ſeine Stelle wieder: wurde jedoch bald nachher, bei einem neuen Sturze dieſes Miniſters, von Neuem abgeſetzt, und mußte ſogar aus England flüchten. „Der Act, wodurch Locke von Oxford verjagt wurde" (was er dort geweſen, iſt nicht geſagt), „war nicht der Act der Univerſität, ſondern Jacob's **II.**, auf deſſen ausdrücklichen Befehl und unter der peremtoriſchen Autorität eines ſchriftlichen

Mandats die Austreibung Statt fand. Aus der Correſpondenz, die darüber gepflogen wurde, erhellt, daß das Collegium wider Willen ſich unterwarf als einer Maaßregel, der es nicht widerſtehen konnte, ohne den Frieden und die Ruhe ſeiner Mitglieder zu compromittiren." Locke ging nach Holland, das damals das Land war, wo Alles Schutz fand, was genöthigt war, einer Unterdrückung, ſey ſie politiſch oder religiös, zu entfliehen, und wo ſich damals die berühmteſten und freiſinnigſten Männer zuſammenfanden. Die Hofparthei verfolgte ihn auch hier; er ſollte, vermöge eines Königlichen Befehls, gefangen genommen und nach England ausgeliefert werden, und mußte ſich deßwegen bei ſeinen Freunden verborgen halten. Er kehrte dann, bei der erfolgten Revolution von 1688, als Wilhelm von Oranien den Engliſchen Thron beſtieg, mit dieſem wieder nach England zurück. Nun wurde er Commiſſair des Handels und der Colonien, gab ſein berühmtes Werk über den menſchlichen Verſtand heraus, und lebte zuletzt, zurückgezogen von öffentlichen Geſchäften, bei Engliſchen Großen auf ihren Landhäuſern, wegen ſeiner ſchwächlichen Geſundheit; 1704 am 28. October ſtarb er, in einem Alter von 73 Jahren.[1]

Die Locke'ſche Philoſophie iſt ſehr geehrt; ſie iſt im Ganzen noch die Philoſophie der Engländer und der Franzoſen, und auch in einem gewiſſen Sinne noch jetzt der Deutſchen. Ihr kurzer Gedanke iſt dieſer, daß einerſeits das Wahre, die Erkenntniß, auf Erfahrung und Beobachtung beruhe: andererſeits das Analyſiren und Abſtrahiren der allgemeinen Beſtimmungen als Gang der Erkenntniß vorgeſchrieben wird; es iſt, wenn man will, ein metaphyſicirender Empirismus, und dieß iſt der gewöhnliche Weg in den Wiſſenſchaften. Locke ſchlägt ſo in Hinſicht der Methode

[1] Buhle: Geſchichte der neuern Philoſophie, Bd. IV, Abth. 1, S. 238—241; Quarterly Review, April 1817, p. 70—71; The Works of John Locke (London 1812), Vol. I: The life of the Author, p. XIX—XXXIX.

den entgegengeſetzten Weg ein, wie Spinoza. Bei der Methode des Spinoza und Carteſius kann man die Angabe der **Entſtehung der Ideen** vermiſſen; ſie ſind geradezu als Definitionen aufgenommen, wie z. B. Subſtanz, Unendliches, Modus, Ausdehnung u. ſ. f., die eine ganz incohärente Reihe ausmachen. Das Bedürfniß iſt jedoch, aufzuzeigen, wo dieſe Gedanken herkommen, wodurch ſie begründet und bewahrheitet ſind. So hat nun Locke ein wahrhaftes Bedürfniß zu befriedigen geſucht. Denn er hat das Verdienſt, den Weg der bloßen Definitionen, von dem ſonſt angefangen wurde, verlaſſen, und den Verſuch einer Deduction der allgemeinen Begriffe gemacht zu haben: indem er z. B. bemüht war, aufzuzeigen, wie die Subſtantialität ſubjectiv aus den Gegenſtänden entſteht. Das iſt ein Schritt weiter als Spinoza, der gleich mit Definitionen und Axiomen anfängt, die ſo unberechtigt ſind. Jetzt ſind ſie abgeleitet, nicht mehr orakelmäßig hingeſtellt, wenn auch die Art und Weiſe, wie dieſe Berechtigung ſich etablirt, nicht die gehörige iſt. Das Intereſſe iſt nämlich bloß ſubjectiv und mehr pſychologiſcher Art, indem Locke nur den Weg des erſcheinenden Geiſtes beſchreibt; denn es iſt ihm beſonders darum zu thun, in unſerem Erkennen die allgemeinen Vorſtellungen, oder Ideen, wie er es nannte, und den Urſprung derſelben aus dem äußerlich und innerlich Wahrnehmbaren abzuleiten. Malebranche fragt wohl auch, wie wir zu den Vorſtellungen kommen; und ſo iſt bei ihm ſcheinbar daſſelbe Intereſſe vorhanden, als bei Locke. Aber einmal iſt dieß Pſychologiſche bei Malebranche nur das Spätere; und dann iſt ihm das Allgemeine, Gott das ſchlechthin Erſte, während Locke gerade mit den einzelnen Wahrnehmungen anfängt, und von da erſt zu den Begriffen, zu Gott übergeht. Das Allgemeine iſt bei Locke alſo nur das Folgende, das von uns Gemachte, nur dem Denken als ſubjectivem Angehörige. Jeder Menſch weiß allerdings, daß, wenn ſein Bewußtſeyn ſich empiriſch entwickelt, er von Empfindungen, ganz concreten Zuſtänden anfängt; und daß der Zeit nach ſpäter erſt die

allgemeinen Vorſtellungen eintreten, die mit dem Concreten der Empfindung den Zuſammenhang haben, darin enthalten zu ſeyn. Der Raum kommt z. B. ſpäter zum Bewußtſeyn als das Räumliche, die Gattung ſpäter als das Einzelne; und es iſt nur Thätigkeit meines Bewußtſeyns, das Allgemeine von dem Beſondern der Vorſtellung, Empfindung u. ſ. f. zu ſcheiden. Das Gefühl iſt allerdings die niedrigſte, die thieriſche Weiſe des Geiſtes; der Geiſt, als denkend, will aber das Gefühl in ſeine Weiſe umwandeln. So iſt der Gang, den Locke eingeſchlagen hat, ganz richtig; aber die dialektiſche Betrachtung iſt ganz und gar verlaſſen, indem nur das Allgemeine aus dem empiriſch Concreten analyſirt wird. Hier wirft Kant dem Locke nun aber mit Recht vor: Nicht das Einzelne iſt die Quelle der allgemeinen Vorſtellungen, ſondern der Verſtand.

Was nun die *näheren* Gedanken Locke's anbetrifft, ſo ſind ſie ſehr einfach. Locke betrachtet, wie der Verſtand nur das Bewußtſeyn und inſofern etwas im Bewußtſeyn iſt, und erkennt das Anſich nur, inſofern es in dieſem iſt.

a. Locke's Philoſophie iſt beſonders gegen Carteſius gerichtet, der, wie Plato, von *angeborenen Ideen* geſprochen hatte. Auch beleuchtet Locke die „angeborenen Impreſſionen (notiones communes in foro interiori descriptae),“ die Lord *Herbert* in ſeiner Schrift De veritate annimmt. Locke *beſtritt* alſo im *erſten Buche* ſeines Werkes die ſogenannten angeborenen Ideen, ſowohl theoretiſche als praktiſche: d. i. die allgemeinen, an und für ſich ſeyenden Ideen, die zugleich vorgeſtellt werden als dem Geiſte auf eine natürliche Weiſe angehörig. Locke ſagte: Wir kommen erſt zu *Dem*, was wir Idee nennen. Er verſtand nämlich darunter nicht weſentliche Beſtimmungen des Menſchen, ſondern Begriffe, die wir haben und die im Bewußtſeyn als ſolchem vorhanden ſind und exiſtiren: ſo wie wir Arme und Beine am Körper haben, und der Trieb zum Eſſen ſich in Allen findet. In Locke iſt alſo die Vorſtellung von der Seele als einer inhaltsloſen tabula rasa, die nun erfüllt werde aus dem, was wir Erfah-

rung nennen.[1] Der Ausdruck „angeborene Begriffe" war damals gewöhnlich; und es iſt von den angeborenen Begriffen zum Theil ſo craß geſprochen worden. Aber ihre wahrhafte Bedeutung iſt, daß ſie an ſich ſind, weſentliche Momente in der Natur des Denkens, Eigenſchaften eines Keims, die noch nicht exiſtiren; nur in Bezug auf dieſe letzte Beſtimmung liegt etwas Richtiges in der Locke'ſchen Bemerkung. Als verſchiedene weſentliche beſtimmte Begriffe ſind ſie nur dadurch legitimirt, daß von ihnen gezeigt wird, daß ſie in dem Weſen des Denkens liegen; aber wie die Sätze, die als Axiome gelten, und die Begriffe, die als beſtimmte in den Definitionen unmittelbar aufgenommen werden, ſo haben ſie allerdings die Form von vorhandenen, angeborenen. Sie ſollen an und für ſich gelten, ſo wie ſie eingeſehen werden; dieß iſt aber eine bloße Verſicherung. Oder von der andern Seite iſt die Frage, woher ſie kommen, ſeicht. Der Geiſt iſt allerdings an ſich beſtimmt, denn er iſt der für ſich exiſtirende Begriff; ſeine Entwickelung iſt, zum Bewußtſeyn zu kommen. Die Beſtimmungen, die er aus ſich hervorbringt, kann man aber nicht angeboren nennen; denn dieſe Entwickelung muß veranlaßt werden durch ein Aeußerliches, gegen das die Thätigkeit des Geiſtes zunächſt nur reagirt, damit er ſich ſo erſt ſeines Weſens bewußt werde.

Die Gründe, aus denen Locke die angeborenen Ideen widerlegt, ſind empiriſch: „Man beruft ſich auf die allgemeine Uebereinſtimmung bei moraliſchen Gefühlen, logiſchen Sätzen, die ſich nicht anders erklären laſſe, als dadurch, daß ſie von der Natur eingepflanzt ſeyen. Aber dieſe Uebereinſtimmung findet nicht Statt. Z. B. den Satz: Was iſt, das iſt; Es iſt unmöglich, daß daſſelbe Ding zugleich ſeyn und nicht ſeyn könne, könnte man noch am eheſten für angeboren halten." Dieſer Satz gilt aber überhaupt für den Begriff nicht; es giebt auf Erden und im Himmel

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (The Works of John Locke, Vol. I), Book I, Chap. II, §. 1, p. 13; Chap. III, §. 15, p. 45—46; §. 22, p. 51.

nichts, was nicht Seyn und Nichtſeyn enthält. „Viele Menſchen, Kinder und Unwiſſende," ſagt Locke, „haben nicht die geringſte Kenntniß von dieſen Sätzen. Man kann nicht behaupten, es ſey etwas der Seele Eingeprägtes, wovon ſie Kenntniß hat. Man erwiedert zwar hierauf, daß Menſchen erſt von ſolchen Grundſätzen wiſſen, wenn ſie zum Gebrauch der Vernunft kommen. Iſt es aber der Gebrauch der Vernunft, der ihnen zu Entdeckung derſelben behülflich iſt und dieſelben entdeckt, ſo ſind ſie ja eben nicht angeboren. Die Vernunft ſoll ſeyn, aus bereits bekannten Principien unbekannte Wahrheiten abzuleiten. Wie ſollte alſo die Anwendung der Vernunft nöthig ſeyn, um die vermeintlich angeborenen Principien zu entdecken?" Dieß iſt eine ſchwache Einwendung; denn ſie ſetzt voraus, daß man unter angeborenen Ideen ſolche verſteht, die der Menſch im Bewußtſeyn ſogleich als ganz fertig habe. Aber die Entwickelung im Bewußtſeyn iſt etwas Anderes, als das, was an ſich Vernunftbeſtimmung iſt; und ſo iſt der Ausdruck angeborene Idee allerdings ganz ſchief. „Bei Kindern und Ungelehrten, weil ſie nicht verbildet ſind, müßten ſie ſich am meiſten zeigen." Locke giebt noch mehr dergleichen Gründe an, beſonders praktiſche: die Verſchiedenheit der moraliſchen Lehren, die Böſen, Grauſamen, die kein Gewiſſen haben.[1]

b. Das Weitere iſt, daß Locke im zweiten Buch zu dem Urſprung der Ideen übergeht, und dieß Bilden aus der Erfahrung aufzuzeigen ſucht; das iſt ſeine Hauptbemühung. Dieß Poſitive, was er jenem Aufnehmen aus dem Innern entgegenſtellt, iſt dann aber ebenſo ſchief, indem er die Begriffe nur aus dem Aeußern aufnimmt, alſo das Seyn-für-Anderes feſthält und das Anſich ganz verkennt. Er ſagt: „Da jeder Menſch ſich bewußt iſt, daß er denkt, und daß das, womit ſein Geiſt im Denken beſchäftigt iſt, die Ideen ſind: ſo iſt es über allen Zweifel, daß die Menſchen in ihrem Geiſte ver-

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. I), B. I, Ch. II, §. 2—9, p. 13—17; §. 27, p. 30—32; Ch. III, §. 1—15, p. 33—46.

ſchiedene Ideen haben, ſolche als durch die Worte ausgedrückt ſind: Weiße, Härte, Weichheit, Denken, Bewegung, Menſch, Elephant, Armee, Trunkenheit und andere." Idee hat hier die Bedeutung Theils von Vorſtellung, Theils von Gedanke; wir verſtehen unter Idee etwas Anderes. „Es iſt nun zu allererſt zu unterſuchen: Wie kommt der Menſch zu ſolchen Ideen? Angeborene Ideen ſind ſchon widerlegt. Setzen wir alſo den Geiſt voraus als ein weißes Papier, leer von allen Charakteren, ohne irgend eine Idee, woher wird er damit verſehen? Darauf antworte ich mit Einem Worte: Von der Erfahrung. Auf ſie gründet ſich alles unſer Wiſſen." [1]

Was nun zuerſt über die Sache ſelbſt zu ſagen iſt, ſo iſt es richtig, daß der Menſch bei der Erfahrung anfängt, wenn er zu Gedanken kommen will. Alles wird erfahren, nicht bloß das Sinnliche, ſondern auch, was meinen Geiſt beſtimmt und bewegt. Das Bewußtſeyn hat alſo allerdings alle Vorſtellungen und Begriffe aus der Erfahrung und in der Erfahrung; es kommt nur darauf an, was man unter Erfahrung verſteht. Gewöhnlich, wenn ſo geſprochen wird, verſteht man gar nichts darunter; ſo ſpricht man davon, als von etwas ganz Bekanntem. Erfahrung aber iſt nichts, als die Form der Gegenſtändlichkeit; es iſt etwas im Bewußtſeyn, heißt: es hat gegenſtändliche Form für es, oder es erfährt daſſelbe, es ſchaut es als ein Gegenſtändliches an. Erfahrung heißt dann unmittelbares Wiſſen, Wahrnehmen: d. h. ich muß das ſelbſt haben, und ſeyn; und das Bewußtſeyn über das, was ich habe und bin, iſt Erfahrung. Da iſt nun gar keine Frage davon, daß, was man weiß, von welcher Art es ſeyn wolle, erfahren werden müſſe; das liegt im Begriff der Sache. Es iſt abſurd, daß man etwas wiſſe u. ſ. f., was nicht in der Erfahrung ſey: den Menſchen z. B., obgleich ich nicht alle

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. I), B. II, Ch. I, §. 1—2, p. 77.

brauche geſehen zu haben, erkenne ich allerdings aus Erfahrung; denn ich habe, als Menſch, Thätigkeit, Willen, Bewußtſeyn über das, was ich bin, und was Andere ſind. Das Vernünftige iſt, d. h. es iſt als ein Seyendes für das Bewußtſeyn, oder dieſes erfährt es; es muß geſehen, gehört, als Welterſcheinung da ſeyn oder da geweſen ſeyn. — Dieſe Verbindung des Allgemeinen mit dem Gegenſtändlichen iſt aber zweitens nicht die einzige Form, die des Anſich iſt ebenſo abſolut und weſentlich: d. h. das Begreifen des Erfahrenen oder das Aufheben dieſes Scheins des Andersſeyns, und das Erkennen der Nothwendigkeit der Sache durch ſich ſelbſt. Es iſt nun ganz gleichgültig, ob man dieß nimmt als etwas Erfahrenes, als eine Reihe von Erfahrungsbegriffen, wenn man ſo ſprechen kann, oder Vorſtellungen: oder dieſelbe Reihe als eine Reihe von Gedanken, d. h. an ſich Seyenden.

Was nun die Arten dieſer Ideen betrifft, ſo hat Locke ſie nicht vollſtändig, und nur empiriſch aufgenommen.

α. Die einfachen Ideen (simple ideas) entſtehen nach Locke Theils aus der äußern Erfahrung, Theils aus der innern; denn die Erfahrungen, ſagt er, ſind zuerſt Senſationen: das Andere iſt die Reflexion, — die inneren Beſtimmungen des Bewußtſeyns.[1] Aus der Senſation, z. B. dem Geſichte, entſpringen die Vorſtellungen von Farbe und Licht u. ſ. f.; ferner entſtehen aus der äußern Erfahrung Undurchdringlichkeit, Figur, Ruhe, Bewegung und dergleichen. Aus der Reflexion entſpringen die Ideen von Glauben, Zweifeln, Urtheilen, Schließen, Denken, Wollen u. ſ. f.; aus Beiden zuſammen Luſt, Schmerz, u. ſ. w. Dieß iſt eine platte Herzählung.

β. Nachdem Locke die Erfahrung vorausgeſetzt hat, iſt das Weitere, daß der Verſtand es iſt, der jetzt das Allgemeine findet

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. I), B. II, Ch. I, §. 2—5, p. 77—79.

und erfindet, — die zuſammengeſetzten Ideen (complex ideas). Der Biſchof von Worceſter machte den Einwand, „daß, wenn die Idee der Subſtanz auf einen klaren und deutlichen Schluß gegründet iſt, ſie weder aus der Senſation noch aus der Reflexion ſtammt." Locke antwortet: „Allgemeine Ideen kommen in den Geiſt weder durch Senſation noch durch Reflexion, ſondern ſie ſind Geſchöpfe oder Erfindungen des Verſtandes. Der Verſtand macht ſie durch Vorſtellungen, die er durch die Reflexion und Senſation gewonnen hat." Die Arbeit des Verſtandes nun beſteht darin, aus mehrern einfachen ſogenannten Ideen eine Menge neuer hervorzubringen durch eigene Bearbeitung dieſes Aufgenommenen, durch Vergleichung, Unterſcheidung und Gegeneinanderſtellung, endlich durch Abſonderung oder Abſtraction, wodurch die allgemeinen Begriffe entſpringen; — ſo Raum, Zeit, Daſeyn, Einheit und Verſchiedenheit, Vermögen, Urſach und Wirkung, Freiheit, Nothwendigkeit. „Der Verſtand iſt in Rückſicht ſeiner einfachen Ideen ganz paſſiv: und empfängt ſie von der Exiſtenz und der Operation der Dinge, wie die Empfindung ſie darbietet, ohne daß er eine Idee macht. Oft übt der Verſtand" aber „ein actives Vermögen aus, indem er jene verſchiedenen Zuſammenſetzungen macht; denn weil er ſchon früher mit einfachen Ideen verſehen iſt, ſo kann er ſie in verſchiedenen Verbindungen zuſammenſtellen." Das Denken ſelbſt iſt dem Locke hiernach nicht das Weſen der Seele, ſondern eine von den Kräften und Aeußerungen derſelben. Eben er hält das Denken als ſeyend im Bewußtſeyn feſt, als bewußtes Denken: und bringt alſo die Erfahrung an, daß wir nicht immer denken. Die Erfahrung zeige Schlafen ohne Träume, wenn man tief ſchläft. Locke führt auch das Beiſpiel eines Menſchen an, der ſich bis in ſein fünfundzwanzigſtes Jahr keines Traumes erinnerte. Es iſt, wie in den Xenien:

Oft ſchon war ich, und hab' wahrlich an gar nichts gedacht.

D. h. mein Gegenſtand iſt nicht ein Gedanke. Aber Anſchauung

und Erinnerung iſt Denken, und Denken Wahrheit.[1] Locke aber ſetzte das Weſen des Verſtandes nur in die formelle Thätigkeit, aus den vermittelſt der Wahrnehmung erhaltenen einfachen Vorſtellungen, durch Vergleichung und Zuſammenfügung mehrerer in Eine, neue Beſtimmungen zu bilden; er iſt das Auffaſſen der abſtracten Empfindungen, die in den Gegenſtänden enthalten ſind. Da macht Locke (B. II, Ch. XI, §. 15—17) denn auch einen Unterſchied zwiſchen reinen und vermiſchten Formen (modes): Reine Formen ſind ſolche einfache Beſtimmungen, wie Kraft, Zahl, Unendlichkeit; Cauſalität u. ſ. f. iſt dagegen ein gemiſchter Modus (mixed mode).

Die Art nun, wie der Verſtand aus einfachen Vorſtellungen der Erfahrung zuſammengeſetztere gewinnt, explicirt Locke am Beſondern; allein dieſes Herausnehmen der allgemeinen Beſtimmungen aus concreten Wahrnehmungen iſt völlig nichtsſagend, höchſt trivial, langweilig und ſehr weitläufig; es iſt etwas ganz Formales, eine leere Tautologie. Z. B. die allgemeine Vorſtellung vom Raume bilden wir aus der Wahrnehmung der Entfernung von Körpern durch Geſicht und Gefühl.[2] D. h. mit andern Worten: Wir nehmen einen beſtimmten Raum wahr, abſtrahiren, und dann haben wir den Begriff des Raums überhaupt; die Wahrnehmung der Entfernungen giebt uns Vorſtellungen vom Raum. Dieß iſt jedoch kein Ableiten, ſondern nur ein Weglaſſen der andern Beſtimmungen; da die Entfernung ſelbſt ja die Räumlichkeit iſt, ſo bildet der Verſtand alſo die Beſtimmung der Räumlichkeit aus der Räumlichkeit. — So bekommen wir den Begriff der Zeit durch die ununterbrochene Succeſſion der Vorſtellungen im Wachen:[3] d. h. aus der beſtimmten Zeit nehmen wir die allgemeine wahr. Die Vorſtellungen folgen fort-

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. I), B. II, Ch. II, §. 2, not., p. 93—94; Ch. XII, §. 1, p. 143; Ch. XXII, §. 2, p. 275; Ch. I, §. 10—14, p. 81—85.

[2] Ibidem, Ch. XIII, §. 2, p. 147; Ch. IV, §. 2, p. 100.

[3] Ibidem, Ch. XIV, §. 3, p. 163.

während auf einander; laſſen wir das Beſondere darin weg, ſo erhalten wir dadurch die Vorſtellung der Zeit. — Subſtanz (die Locke im ſchlechtern Sinne als Spinoza nimmt), eine zuſammengeſetzte Idee, komme daher, daß wir oft einfache Ideen, wie Blau, Schwer u. ſ. w., bei einander wahrnehmen. Dieſes Beiſammen ſtellen wir uns als Etwas vor, was jene einfachen Ideen zugleich trägt, worin ſie exiſtiren u. ſ. f. [1] Auch deducirt Locke den allgemeinen Begriff Vermögen. [2] Dann werden die Beſtimmungen der Freiheit und Nothwendigkeit, der Urſache und Wirkung auf dieſelbe Weiſe hergeleitet. „In der Kenntniß, die unſere Sinne von der beſtändigen Veränderung der Dinge nehmen, müſſen wir beobachten, daß verſchiedene Beſondere, Beides Qualitäten und Subſtanzen, anfangen zu exiſtiren, und daß ſie dieſe ihre Exiſtenz von der gehörigen Application und Wirkſamkeit irgend eines andern Dinges erhalten. Von dieſer Beobachtung gewinnen wir unſere Idee von Urſach und Wirkung, wenn z. B. Wachs am Feuer ſchmilzt.“ [3] Ferner ſagt Locke: „Jeder, denke ich, findet in ihm ſelbſt eine Macht, anzufangen oder zu unterlaſſen, fortzuſetzen oder ein Ende zu machen verſchiedenen Handlungen in ihm ſelbſt. Von der Betrachtung der Ausdehnung dieſer Macht des Geiſtes über die Handlungen des Menſchen entſtehen die Ideen der Freiheit und Nothwendigkeit.“ [4]

Man kann ſagen, Oberflächlicheres kann es nun nichts geben, als dieſe Ableitung der Ideen. Die Sache ſelbſt, um die es zu thun iſt, das Weſen iſt gar nicht berührt. Es wird auf eine Beſtimmung aufmerkſam gemacht, die in einem concreten Verhältniſſe enthalten iſt; der Verſtand abſtrahirt daher einerſeits, und fixirt andererſeits. Es iſt nur die Ueberſetzung aus dem Beſtimmten in die Form der Allgemeinheit, welche zu Grunde gelegt wird;

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. II), B. II, Ch. XXIII, §. 1—2, p. 1—4.

[2] Ibidem (Vol. I), B. II, Ch. XXI, §. 1, p. 220.

[3] Ibidem (Vol. II), B. II, Ch. XXVI, §. 1, p. 40.

[4] Ibidem (Vol. I), B. II, Ch. XXI, §. 7, p. 224.

dieß zum Grunde liegende Weſen aber iſt es eben, von dem zu ſagen wäre, was es ſey. Hier nun geſteht Locke z. B. vom Raume, daß er nicht wiſſe, was er an ſich ſey.[1] Dieſe Locke'ſche ſogenannte Analyſe der zuſammengeſetzten Vorſtellungen und ſogenannte Erklärung derſelben hat nun, wegen ihrer ungemeinen Klarheit und Deutlichkeit, den allgemeinen Eingang gefunden. Denn was iſt klarer, als daß wir den Begriff der Zeit daher haben, daß wir die Zeit wahrnehmen, ſehen nicht eigentlich: des Raums daher, daß wir ihn ſehen? Beſonders die Franzoſen haben dieß aufgenommen, und weiter ausgeführt; ihre Idéologie enthält nichts Anderes, als dieſes.

γ. Indem Locke davon ausgeht, daß Alles Erfahrung iſt, und wir uns aus dieſer Erfahrung allgemeine Vorſtellungen über die Gegenſtände und ihre Qualitäten abſtrahiren: ſo macht er dann in Anſehung der äußern Qualitäten einen Unterſchied, der früher ſchon bei Ariſtoteles (De anima II, 6) vorgekommen, und den wir auch bei Carteſius (ſ. oben, S. 325—326) geſehen haben. Locke unterſcheidet nämlich primäre und ſecundäre Qualitäten: die erſten kommen den Gegenſtänden ſelbſt in Wahrheit zu; die anderen ſind keine reale Qualitäten, ſondern gründen ſich auf die Natur der Organe des Empfindens. Primäre Qualitäten ſind mechaniſche, wie Ausdehnung, Solidität, Figur, Bewegung, Ruhe; dieß ſind Qualitäten des Körperlichen, wie das Denken die Qualität des Geiſtigen iſt. Die Beſtimmungen unſerer beſondern Empfindungen, wie Farben, Töne, Gerüche, Geſchmack u. ſ. f. ſind jedoch nicht primär.[2] Nur hat bei Carteſius dieſer Unterſchied eine andere Form; denn die zweiten ſind nach ihm ſo beſtimmt, daß ſie nicht das Weſen des Körpers ausmachen, — bei Locke, daß ſie für die Empfindung ſind oder in das Seyn für's Bewußtſeyn fallen. Locke rechnet dabei freilich Figur u. ſ. f. auch noch

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. I), B. II, Ch. XIII, §. 17—18, p. 155.

[2] Ibidem, Ch. VIII, §. 9—26, p. 112—121.

zu dem Weſen; aber damit iſt über die Natur des Körpers gar nichts ausgemacht. Es kommt Locke'n hier ſelbſt ein Unterſchied des Anſich und des Für-ein-Anderes herein, worin er das Moment des Für-ein-Anderes als das Unweſentliche erklärt, — und doch alle Wahrheit nur in dem Für-ein-Anderes ſieht.

c. Indem das Allgemeine als ſolches, der Gattungsbegriff, nach Locke nur ein Erzeugniß unſeres Geiſtes iſt, das nicht ſelbſt objectiv iſt, ſondern ſich nur auf ihm ähnliche Objecte bezieht, von denen man das Beſondere der Qualitäten, die Umſtände, Zeit, Ort u. ſ. f. abſondert: ſo unterſcheidet Locke die Weſen in reelle Weſen und Namenweſen, wovon jene das wahre Weſen der Dinge ausdrücken, die Gattungen aber bloße Namenweſen ſeyen, die wohl etwas ausdrücken, das an den Gegenſtänden iſt, dieſelben aber nicht erſchöpfen. „Sie dienen dazu, die Gattungen und Arten für uns zum Erkennen zu unterſcheiden; aber das reelle Weſen der Natur kennen wir nicht.“ [1] Dafür, daß die Gattungen nichts an ſich ſind, nicht in der Natur, nichts an und für ſich Beſtimmtes, giebt Locke (B. III, Ch. III, §. 17, p. 169—170) gute Gründe an, z. B. die Mißgeburten: Wäre die Gattung an und für ſich, ſo gäbe es keine Mißgeburt. Aber er überſieht, daß, indem es zur Gattung gehört, zu exiſtiren, ſie damit auch in Verhältniß zu andern Beſtimmungen tritt; das iſt alſo die Sphäre, wo die einzelnen Dinge auf einander einwirken, und daher die Exiſtenz der Gattung verkümmern können. Locke macht daher gerade ſo, wie wenn man beweiſen wollte, daß das Gute nicht an ſich ſey, weil es auch ſchlechte Burſche giebt: daß der Kreis nichts an und für ſich in der Natur ſey, weil z. B. der Umring eines Baums einen ſehr unregelmäßigen Kreis vorſtellt, oder ich einen ſchlechten Kreis zeichne. Die Natur iſt eben dieß, dem Begriff nicht vollkommen adäquat ſeyn zu können; er hat nur im Geiſte ſeine wahrhafte Exiſtenz. Ferner iſt

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. II), B. III, Ch. III, §. 6, p. 156; §. 13, 15, p. 166—169.

dieß, daß die Gattungen nichts an ſich, das Allgemeine nicht das Weſen der Natur, ihr Anſich nicht das Gedachte ſey, daſſelbe als dieß, daß wir das reale Weſen nicht kennen: die ſeither zum Ekel wiederholte Litanei,

Das Innere der Natur kennt kein erſchaffener Geiſt,

bis zur Anſicht, daß Für-ein-Anderes-Seyn, Wahrnehmen nicht an ſich iſt; — eine Anſicht, die nicht zum Poſitiven durchgedrungen, daß das Anſich das Allgemeine iſt. Locke iſt weit zurück in der Natur der Erkenntniß, weiter als Plato, wegen des Urgirens des Für-ein-Anderes-Seyns.

Noch merkwürdig iſt, daß aus geſundem Verſtand Locke (Vol. III, B. IV, Ch. VII, §. 8—11, p. 24—34.) gegen die allgemeinen Sätze, Axiome, z. B. A=A, d. h. Wenn etwas A iſt, ſo kann es nicht B ſeyn, kämpft: ſie ſeyen überflüſſig, von höchſt geringem oder gar keinem Nutzen; denn noch Niemand habe auf den Satz des Widerſpruchs eine Wiſſenſchaft gebaut. Es laſſe ſich aus ihnen das Wahre ebenſo beweiſen, als das Falſche; ſie ſeyen Tautologien. — Was Locke ſonſt in Rückſicht auf Erziehung, Toleranz, Naturrecht oder allgemeines Staatsrecht geleiſtet, geht uns hier nicht an, ſondern betrifft mehr die allgemeine Bildung.

Dieß iſt die Locke'ſche Philoſophie, in welcher keine Ahnung vom Speculativen enthalten iſt. Das Intereſſe der Philoſophie, die Wahrheit zu erkennen, ſoll in ihr auf empiriſche Weiſe erreicht werden; ſie dient zwar ſo, auf die allgemeinen Beſtimmungen aufmerkſam zu machen. Aber ſolches Philoſophiren iſt nicht nur der Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtſeyns, dem alle Beſtimmungen ſeines Denkens als gegeben erſcheinen, demüthig mit Vergeſſen ſeiner Thätigkeit; ſondern bei dieſem Ableiten und pſychologiſchen Entſtehen iſt das, was allein der Philoſophie obliegt, der Geſichtspunkt, ob dieſe Gedanken und Verhältniſſe an und für ſich ſelbſt Wahrheit haben, gar nicht vorhanden, indem das Intereſſe nur dahin geht, die Art und Weiſe zu beſchreiben, wie der Gedanke das Gege-

bene aufnimmt. Man kann, wie Wolf that, ſagen, daß es willkührlich iſt, von concreten Vorſtellungen anzufangen, wie wenn uns z. B. aus blauer Blume, und blauem Himmel die Vorſtellung der Identität entſteht. Man kann vielmehr geradezu von allgemeinen Vorſtellungen anfangen, und ſagen, wir finden in unſerem Bewußtſeyn die Vorſtellungen Zeit, Urſach und Wirkung; das ſind die ſpäteren Thatſachen des Bewußtſeyns. Dieſes Verfahren liegt dem Wolfiſchen Raiſonnement zu Grunde, nur daß hier noch unter den verſchiedenen Vorſtellungen unterſchieden werden muß, welche als die weſentlichſte anzuſehen iſt; bei Locke kommt dieſer Unterſchied im Ganzen nicht in Betracht. Mit dem Locke'ſchen Verfahren wird von nun an oder auf dieſer Seite der Geſichtspunkt des Philoſophirens ganz und gar verändert; das Intereſſe beſchränkt ſich auf die Form des Uebergehens des Objectiven oder der einzelnen Empfindungen in die Form von Vorſtellungen. Bei Spinoza und Malebranche ſahen wir allerdings auch als Hauptbeſtimmung, dieſe Beziehung des Denkens auf das Angeſchaute zu erkennen, alſo das in's Verhältniß, in's Relative Fallende, — auch die Frage: Wie iſt Beides bezogen? Sie wurde aber in dem Sinne beantwortet und genommen, daß nur dieſe Beziehung für ſich das Intereſſe ausmacht, und dieſe Beziehung ſelbſt, als abſolute Subſtanz, iſt dann Identität, das Wahre, Gott, — nicht die Bezogenen. Das Intereſſe fällt dort nicht auf die Bezogenen; nicht die Bezogenen als Einſeitige ſind das Seyende, Vorausgeſetzte und feſt Bleibende, — ſie ſind nur accidentell. Hier aber gelten die Bezogenen, die Dinge und das Subject; und ſie ſind als geltend vorausgeſetzt. Locke's Raiſonnement iſt ganz ſeicht; es hält ſich ganz nur an die Erſcheinung, an das, was iſt, nicht was wahr iſt.

Eine andere Frage iſt aber eben: Sind dieſe allgemeinen Beſtimmungen an und für ſich wahr? und wo kommen ſie, nicht nur in meinem Bewußtſeyn, in meinem Verſtande her, ſondern in den Dingen ſelbſt? Raum, Urſache, Wirkung u. ſ. f. ſind Ka-

tegorien. Wie kommen dieſe Kategorien in das Beſondere? Wie kommt der allgemeine Raum dazu, ſich zu beſtimmen? Dieſer Standpunkt, ob dieſe Beſtimmungen des Unendlichen, der Subſtanz u. ſ. f. an und für ſich wahr ſind, wird ganz aus dem Auge verloren. Plato unterſuchte das Unendliche und das Endliche, das Seyn und das Beſtimmte u. ſ. f., und ſagte, daß keiner dieſer Gegenſätze für ſich das Wahre ſey; dieß ſeyen ſie nur als beide ſich identiſch ſetzend, die Wahrheit dieſes Inhalts mag nun herkommen, woher ſie will. Aber hier wird ganz Verzicht geleiſtet auf die Wahrheit an und für ſich, da doch die Natur des Inhalts ſelbſt die Hauptſache iſt. Es hilft nichts, ob er aus dem Verſtande oder der Erfahrung entſpringe; ſondern es fragt ſich, iſt dieſer Inhalt für ſich ſelbſt wahr. Bei Locke hat die Wahrheit nur die Bedeutung der Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellungen mit den Dingen; da iſt bloß von der Relation die Rede, der Inhalt ſey nun ein objectives Ding oder ein Inhalt der Vorſtellung. Ein Anderes aber iſt, den Inhalt ſelbſt zu unterſuchen, zu fragen: Iſt dieß, was in uns iſt, wahr? Man muß nicht über die Quelle ſtreiten; denn das Woher, das einzige Wichtige bei Locke, erſchöpft die Frage nicht. Das Intereſſe des Inhalts an und für ſich verſchwindet in jener Stellung gänzlich, und damit iſt der Zweck der Philoſophie ganz aufgegeben. Wo dagegen das Denken von Haus aus concret, Denken und Allgemeines identiſch mit dem Ausgedehnten iſt, iſt ohne Intereſſe und unverſtändlich die Frage nach der Beziehung Beider, die das Denken auseinander gebracht hat. Wie überwindet das Denken die Schwierigkeiten, die es ſelbſt erzeugt hat? Hier bei Locke werden gar keine erzeugt und erweckt. Bevor das Bedürfniß nach Verſöhnung befriedigt werden kann, muß der Schmerz der Entzweiung erweckt werden.

Die Locke'ſche Philoſophie iſt nun freilich eine ſehr begreifliche, eben deßhalb aber auch populare Philoſophie, an die ſich das ganze Engliſche Philoſophiren, wie es noch heute iſt, anſchließt; ſie iſt die vorzüglichſte Weiſe des denkenden Verhaltens, welche Philoſophie genannt wird, die Form, welche in der Wiſſenſchaft,

die damals in Europa überhaupt entſtand, eingeführt wurde. Dieß iſt ein Hauptmoment der Bildung; die Wiſſenſchaften im Allgemeinen, und beſonders die empiriſchen Wiſſenſchaften, haben dieſem Gange ihren Urſprung zu verdanken. Aus Beobachtungen Erfahrungen ableiten, heißt ſeit der Zeit bei den Engländern Philoſophiren; dieß hat ſich einſeitig auf die phyſicaliſchen und politiſch-rechtlichen Gegenſtände gelegt. Allgemeine Grundſätze der Staats-Oekonomie, wie jetzt, den Handel frei zu geben, überhaupt ſolche, die auf denkender Erfahrung beruhen, Erkenntniſſe deſſen, was ſich in dieſem Kreiſe als das Nothwendige und Nützliche zeigt, heißen überall bei den Engländern Philoſophie (ſiehe Th. I, S. 72). Das ſcholaſtiſche Ausgehen von Grundſätzen, Definitionen hat man verworfen. Das Allgemeine, die Geſetze, Kräfte, die allgemeine Materie u. ſ. w. ſind in der Naturwiſſenſchaft aus den Wahrnehmungen abgeleitet worden; ſo gilt Newton bei den Engländern für den Philoſophen κατ᾽ ἐξοχήν. Das Andere iſt, daß im praktiſchen Philoſophiren über bürgerliche Geſellſchaft, Staat, ſich der Gedanke auf concrete Gegenſtände wendet, wie der Wille des Regenten, die Unterthanen, ihre Zwecke, ihr Wohl für ſich. Indem wir ſolchen Gegenſtand vor uns haben, ſo wird darin auf das inwohnende weſentliche Allgemeine aufmerkſam gemacht; es muß aber herausgehoben werden, welche Vorſtellung die iſt, vor der die anderen weichen müſſen. So entſtand die rationelle Staatswiſſenſchaft bei den Engländern, indem die eigenthümliche Verfaſſung der Engländer ſie beſonders und zuerſt zur Reflexion über die innerlichen ſtaatsrechtlichen Verhältniſſe geführt hat; Hobbes iſt in dieſer Rückſicht zu nennen. Dieſes Raiſonniren geht vom gegenwärtigen Geiſte aus, vom eigenen Innerlichen oder Aeußerlichen, indem Gefühle, die wir haben, Erfahrungen, die unmittelbar in uns fallen, die Grundlage ſind. Dieß Philoſophiren des raiſonnirenden Denkens iſt das, was jetzt allgemein geworden iſt, und wodurch die ganze Revolution in der Stellung des Geiſtes hervorgegangen iſt.

2. Hugo Grotius.

Hugo Grotius hat zur ſelben Zeit, als Locke, das Recht der Völker betrachtet; und auch in ihm zeigt ſich die eben angeführte Weiſe, indem er in ganz empiriſche Zuſammenſtellungen des Verhältniſſes der Völker zu einander, verbunden mit empiriſchem Raiſonnement, herabfällt. Hugo van Groot, geboren 1583 zu Delft, war Juriſt, Generaladvocat und Syndicus; 1619 mußte er jedoch, in den Barneveld'ſchen Proceß verflochten, fliehen, und hielt ſich längere Zeit in Frankreich auf, bis er 1634 in die Dienſte der Königin Chriſtina von Schweden trat. Er wurde 1635 Schwediſcher Geſandter in Paris, und ſtarb, 1645 in Roſtock auf einer Reiſe von Stockholm nach Holland.[1] Sein Hauptwerk, De jure belli et pacis verfaßte er 1625; es lieſt es jetzt Niemand mehr, aber es iſt von der höchſten Wirkſamkeit geweſen. Grotius hat darin geſchichtlich und zum Theil aus dem alten Teſtament zuſammengeſtellt, wie die Völker in den verſchiedenen Verhältniſſen des Krieges und des Friedens gegen einander gehandelt haben, was unter ihnen gilt. Als Beiſpiel ſeines empiriſchen Raiſonnirens diene Folgendes: Gefangene dürfen nicht getödtet werden; denn der Zweck ſey, den Feind zu entwaffnen, dieſer ſey erreicht, es ſey daher nicht weiter zu gehen u. ſ. f.[2] Dieſes empiriſche Zuſammentragen hat die Wirkung gehabt, daß allgemeine verſtändige und vernünftige Grundſätze zum Bewußtſeyn gebracht ſind, daß man ſie anerkannt hat, daß ſie mehr oder weniger annehmbar gemacht worden ſind. So ſehen wir die Aufſtellung von Principien, z. B. über die Berechtigung der Königlichen Gewalt; denn das Denken hat ſich an Alles gewendet. Wir ſind bei ſolchen Beweiſen, Deductionen unbefriedigt; aber wir

[1] Brucker. Histor. critic. philos., T. IV, P. 2, p. 731—736, 743—745.

[2] Hug. Grot. De jure belli ac pacis, L. III, c. 11, §. 13—16 (ed. Gronov. Lipsiae, 1758, 8.), p. 900—905; c. 4, §. 10, p. 792—793.

dürfen nicht verkennen, was dadurch geleiſtet worden: und dieß iſt das Feſtſtellen von Grundſätzen, die ihre letzte Bewährung in den Gegenſtänden ſelbſt, im Geiſt und Gedanken haben.

3. Thomas Hobbes.

Ausgezeichnet und berühmt wegen der Originalität der Anſichten iſt Hobbeſius, Erzieher des Grafen von Devonſhire, geboren 1588 zu Malmesbury, geſtorben 1679.[1] Ein Zeitgenoſſe Cromwell's, hatte er in den Ereigniſſen jener Zeit, in der Engliſchen Revolution, die Veranlaſſung gefunden, über die Principien des Staats und des Rechts nachzudenken; und er iſt in der That auf eigenen Vorſtellungen durchgedrungen. Er hat viel geſchrieben, und auch über die Philoſophie überhaupt: „Elemente der Philoſophie." Der erſte Abſchnitt (Sectio) dieſes Werks De corpore iſt 1655 zu London erſchienen: er handelt darin zuerſt von der Logik (Pars I); zweitens von der philosophia prima (Pars II), was eine Ontologie und Metaphyſik iſt; dann (Pars III) „Von dem Verhältniß der Bewegung und Größe," was eine Mechanik, eine ganz gewöhnliche Phyſik und die Betrachtung der menſchlichen Organe iſt. Der zweite Abſchnitt ſollte von der Natur des Menſchen (De homine) handeln, und der dritte vom Staat (De cive); doch hat Hobbes das Geiſtige nicht vollſtändig ausgebildet. Er ſagt in der Vorrede, daß in der Aſtronomie Copernicus und in der Phyſik Galiläi ſich aufgethan haben; vorher ſey nichts Sicheres in beiden Wiſſenſchaften geweſen. Die Wiſſenſchaft des menſchlichen Körpers habe Harway, die allgemeine Phyſik und Aſtronomie Keppler gebildet. Dieß gilt Alles für Philoſophie, nach dem Geſichtspunkt, der ſchon früher (S. 392) angegeben iſt, indem der reflectirende Verſtand darin das Allgemeine erkennen will. Hobbes ſagt ferner, was aber die ſtaatsrechtliche Philoſophie (philosophia civilis) betreffe,

[1] Buhle: Geſchichte der neuern Philoſophie, Bd. III, Abth. 1, S. 223—224, 227.

ſo ſey ſie nicht älter als ſein Buch De cive.[1] Dieſe zu Paris 1642 erſchienene Schrift[2] iſt, wie auch ſein Leviathan, ein ſehr verrufenes Werk; das letztere Buch war verboten, und iſt daher auch ſelten. Beide enthalten über die Natur der Geſellſchaft und der Regierung geſundere Gedanken, als zum Theil noch im Umlauf ſind. Geſellſchaft, Staat iſt dem Hobbes das abſolut Höchſte, das ſchlechthin Beſtimmende über Geſetz und poſitive Religion und deren äußeres Verhalten; und indem er ſie dem Staate unterwarf, ſo iſt freilich ſeine Lehre verabſcheut worden. Es iſt aber eben nichts Speculatives, eigentlich Philoſophiſches darin: noch weniger in Hugo Grotius.

Vorher wurden Ideale aufgeſtellt, oder es wurde die heilige Schrift oder poſitives Recht als Autorität angeführt; Hobbes hat dagegen den Staatsverband, die Natur der Staatsgewalt auf Principien zurückzuführen verſucht, die in uns ſelbſt liegen, die wir als unſere eigenen anerkennen. So entſtehen zwei entgegengeſetzte Grundſätze. Der erſte iſt der paſſive Gehorſam der Unterthanen, die göttliche Autorität des Regenten, deſſen Wille abſolutes Geſetz und ſelber über alles ſonſtige Geſetz erhaben ſey. Dergleichen iſt in engem Zuſammenhang mit der Religion dargeſtellt, und durch Beiſpiele aus dem alten Teſtament, durch die Geſchichte Saul's und Davids u. ſ. w. bewieſen. Criminal-, Ehegeſetze nahmen ſo auch ihre Beſtimmung lange aus dem Moſaiſchen Rechte, oder überhaupt aus Jenſeitigem, worin die Verhältniſſe als durch ausdrücklichen göttlichen Befehl feſtgeſetzt gegolten haben. Dagegen iſt zweitens das Raiſonnement aufgetreten, welches unſere eigenen Beſtimmungen enthält und die geſunde Vernunft genannt wurde. Damit verband ſich in der Bewegung, die Cromwell benutzte, ein Fanatismus, der aus der Schrift ſich das Gegentheil entnahm:

[1] Hobbes. Epistola dedicatoria ante Elementor. philos. Sectionem primam (Thomae Hobbesii Opera philosophica, quae latine scripsit omnia, Amstelod. 1668, 4.), p.1—2.

[2] Cf. Brucker. Histor. crit. philos., T. IV, P. 2, p. 154.

z. B. Gleichheit des Eigenthums u. ſ. w. Hobbes hat nun zwar auch den paſſiven Gehorſam, die abſolute Willkühr der Königlichen Gewalt behauptet; er hat es dabei aber zugleich verſucht, die Grundſätze der monarchiſchen Staatsgewalt u. ſ. f. aus allgemeinen Beſtimmungen abzuleiten. Seine Anſichten ſind ſeicht, empiriſch; die Gründe und Sätze dafür ſind aber origineller Art, indem ſie aus dem natürlichen Bedürfniß genommen ſind.

Hobbes behauptet: „Der Urſprung aller bürgerlichen Geſellſchaft rührt aus der gegenſeitigen Furcht Aller her;" dieß iſt ſo eine Erſcheinung im Bewußtſeyn. „Jede Geſellſchaft wird um des eigenen Vortheils oder Ruhms willen geſchloſſen, alſo aus Eigennutz." Sicherung des Lebens, Eigenthums und Genuſſes, alles dieſes iſt nicht jenſeits. „Die Menſchen haben, bei aller Ungleichheit der Stärke, doch auch eine natürliche Gleichheit." Dieß beweiſt Hobbes aus einem eigenthümlichen Grund, weil „jeder den Anderen umbringen kann," jeder die letzte Gewalt über den Anderen iſt. „Jeder kann dieß Größte."[1] Ihre Gleichheit kommt ſo nicht von der größten Stärke, iſt nicht, wie in neuerer Zeit, auf die Freiheit des Geiſtes, auf gleiche Würde und Selbſtſtändigkeit gegründet, ſondern auf die gleiche Schwäche der Menſchen; jeder iſt ein Schwaches gegen den Anderen.

b. Ferner geht Hobbes davon aus, dieſer Naturzuſtand ſey der Art, daß Alle den Trieb haben, einander zu beherrſchen. „Den Willen, einander zu verletzen," Gewalt über die anderen Menſchen auszuüben, „haben Alle im natürlichen Zuſtande;" jeder hat ſich ſo vor dem Andern zu fürchten. Hobbes nimmt ſo dieſen Zuſtand in ſeinem wahrhaften Sinne, und macht nicht das leere Gerede von einem natürlich guten Zuſtand; derſelbe iſt vielmehr der thieriſche Zuſtand, der des nicht gebrochenen eigenen Willens. Alle wollen alſo „ſich gegen die Anmaßungen der Andern ſichern, ſich ſelbſt Vorzüge und größere Rechte erwerben. Meinungen, Reli=

[1] Hobbes. De cive, c. 1, §. 2—3 (Oper. phil. etc., Amstel. 1668), p. 3—4.

gionen, Begierden erregen Streit; der Stärkere trägt den Sieg davon. Der Naturzuſtand iſt damit ein Zuſtand des Mißtrauens Aller gegen Alle; es iſt ein Krieg Aller gegen Alle (bellum omnium in omnes) vorhanden," und eine Sucht, einander zu übervortheilen. Der Ausdruck Natur hat dieſe Zweideutigkeit, daß Natur des Menſchen ſeine Geiſtigkeit, Vernünftigkeit iſt: ſein Naturzuſtand aber der andere Zuſtand iſt, worin der Menſch nach ſeiner Natürlichkeit ſich benimmt. So benimmt er ſich nach den Begierden, Neigungen u. ſ. f.; das Vernünftige iſt dagegen das Meiſterwerden über das unmittelbar Natürliche. „Im Naturzuſtande verleiht eine gewiſſe unwiderſtehliche Macht das Recht, die zu beherrſchen, welche nicht widerſtehen können; es iſt ungereimt, denjenigen, den man in ſeiner Gewalt hat, frei und wieder ſtark werden zu laſſen." Daraus zieht Hobbes nun die Folge, daß „der Menſch aus dem Naturzuſtande herausgehen müſſe." [1] Dieß iſt richtig; der natürliche Zuſtand iſt nicht rechtlich, und muß daher abgeſtreift werden.

c. Endlich geht Hobbes zu den Geſetzen der Vernunft, welche den Frieden erhalten, über. Dieſer geſetzliche Zuſtand iſt, den natürlichen, beſonderen Privatwillen dem allgemeinen Willen zu unterwerfen, welcher aber nicht der aller Einzelnen, ſondern der Wille des Regenten iſt, der ſomit den Einzelnen nicht verantwortlich, vielmehr gegen dieſen Privatwillen gerichtet iſt, und dem Alle gehorchen müſſen. [2] So wird die Sache jetzt auf ganz andere Geſichtspunkte geſtellt. Indem aber der allgemeine Wille in den Willen des Einen Monarchen verlegt wird, ſo geht aus der ganz richtigen Anſicht dennoch ein Zuſtand der abſoluten Herrſchaft, des vollkommenen Despotismus hervor. Der geſetzliche Zuſtand iſt aber etwas Anderes, als daß die Willkühr Eines

[1] Hobbes. De cive, c. 1, §. 4—6, 12—14, p. 4—8; Leviathan, c. 13 (Oper.), p. 63—66.

[2] Hobbes. De cive, c. 5, §. 6—12, p. 37—38; c. 6, §. 12—14, p. 44—46.

ſchlechthin Geſetz ſeyn ſoll; denn der allgemeine Wille iſt kein Despotismus, ſondern vernünftig, indem er mit Conſequenz in Geſetzen ausgeſprochen und beſtimmt wird.

Rixner (Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, Band III, S. 30) ſagt: „Das Recht iſt ihm nichts Anderes, als der Inbegriff der durch die eiſerne Nothwendigkeit der urſprünglichen Bösartigkeit der Menſchen abgezwungenen Bedingungen der Pacification.“ Wir können hinzufügen: Es iſt wenigſtens dieß in Hobbes vorhanden, daß auf die Grundlage der menſchlichen Natur, menſchlicher Neigung u. ſ. f. die Natur und der Organismus des Staats geſetzt werden ſoll. Die Engländer haben ſich viel mit jenem Princip der paſſiven Obedienz herumgeſchlagen, wonach geſagt wird, die Könige haben ihre Gewalt von Gott. Dieß iſt nach einer Seite ganz richtig; aber es wird andererſeits fälſchlich ſo verſtanden, daß ſie keine Verantwortlichkeit haben, ihre blinde Willkühr, ihr bloß ſubjectiver Wille das iſt, dem gehorcht werden müſſe.

4. Cudworth. Clarke. Wollaſton.

Cudworth wollte den Plato in England aufwärmen, aber in der Weiſe der Demonſtrationen, die wir bei Carteſius geſehen, und einer ſtrohernen Verſtandes-Metaphyſik. Er ſchrieb ein berühmtes Werk: The true intellectual System of the Universe; aber die Platoniſchen Ideen ſind zum Theil in einer craſſen Form, und mit den chriſtlichen Vorſtellungen von Gott, Engeln, allen als beſondern exiſtirenden Dingen, vermiſcht. Was bei Plato mythiſch, iſt hier wahres Weſen, in der Form von Seyendem; es wird darüber, wie z. B. über die gemeine Gewißheit raiſonnirt, ob es wahrſcheinlich ſey, daß die Franzoſen in England eine Landung verſuchen und glücklich ausführen werden. Die chriſtliche Intellectual-Welt iſt ganz herabgezogen in die Form gemeiner Wirklichkeit, und ſomit ruinirt. — Auch Clarke mit ſeinen Beweiſen vom Daſeyn Gottes iſt ein berühmter Name.

So giebt es noch eine Menge Engliſcher Philoſophen, wir können ſie aber auf der Seite liegen laſſen; denn Clarke, Wollaſton und Andere bewegen ſich in den Formen ſehr gewöhnlicher Verſtandes-Metaphyſik. In dieſe Anſicht des Geiſtes gehen dann die vielerlei Moral-Philoſophien ein, die wir in England entſtehen ſehen; das Anſich des Geiſtes erſcheint ihnen in der Form eines natürlichen Seyns, nämlich der Neigungen, Gefühle. Ihre Principien ſind moraliſcher Sinn, wohlwollende Neigungen, Sympathie u. ſ. f. Es iſt nur dieſe Form merkwürdig, die einerſeits die Pflicht als ein nicht Fremdes, Gegebenes, Befohlenes darſtellt, ſondern als ein dem Selbſtbewußtſeyn ſchlechthin Eigenthümliches: aber auf der andern Seite dieß Eigenthum als ein Natürliches, bewußt- und geiſtloſes unvernünftiges Seyn vorſtellt. Der Trieb iſt blind, ein fixes Seyn, das nicht über ſich hinaus kann, wie das denkende Selbſtbewußtſeyn. Es iſt zwar dieß im Trieb, daß ſeine reine Thätigkeit oder ſein Hinausgehen, und der Inhalt, wie beim Denken, unmittelbar als daſſelbe geſetzt ſind; er hat an ihm ſelbſt ſeinen Inhalt, und dieſer iſt nicht todter, ruhender, ſondern ſich bewegender. Aber jene Einheit hat die Form der Unmittelbarkeit, nur als ſeyender: erſtens iſt ſie nicht ein Erkennen, nicht nothwendig, ſondern nur aus der innern Wahrnehmung aufgenommen; zweitens ein Beſtimmtes, das eben ſich nicht aufhebt, über das nicht hinausgegangen werden kann, das alſo nicht ein Allgemeines iſt. Trieb iſt ſo wenig, als die fixe Kategorie von Kraft, etwas Unendliches. Solches Raiſonniren nimmt die Triebe in ihrer Beſtimmtheit aus der Erfahrung auf, und drückt den Schein der Nothwendigkeit derſelben als ein Inneres, als eine Kraft aus. Die Socialität z. B. iſt ein Moment, das ſich in der Erfahrung findet, indem Menſchen in Geſellſchaft der mannigfaltigſte Nutzen erwächſt. Worin gründet ſich nun die Nothwendigkeit des Staats, der Geſellſchaft? In einer ſocialen Neigung. Dieſe iſt Urſache, gerade wie im Phyſiſchen ſolche formale Ueberſetzung immer Statt findet. Die Nothwendigkeit eines Daſeyns, z. B. der elektriſchen

Erſcheinungen, findet ihre Begründung in einer Kraft, die ſie hervorbringt; es iſt bloß die Form des Zurückgehens aus dem Aeußern in ein Inneres, des Seyenden in ein Gedachtes, das aber ebenſo wieder als ein Seyendes vorgeſtellt wird. Die Kraft iſt nothwendig um der Aeußerung willen, von dieſer müſſen wir auf jene ſchließen: umgekehrt iſt die Aeußerung durch die Kraft, denn dieſe iſt die Urſache der Aeußerung; dort iſt alſo die Kraft als Grund, hier als Urſache. Aber über alles dieß iſt kein Bewußtſeyn vorhanden, daß es in Anſehung der Form Uebergang vom Begriff in's Seyn und rückwärts iſt, — in Anſehung des Inhalts aber eben vollkommene Zufälligkeit des Erſcheinens; man ſieht Elektricität, ſo wie ſich vorfindet, daß die Menſchen zur Geſelligkeit getrieben werden, ſympathetiſche Neigungen haben u. ſ. f.

5. Pufendorf.

Im Kampfe, die rechtlichen Verhältniſſe im Staate für ſich feſt zu machen, eine gerichtliche Verfaſſung zu gründen, hat ſich die Reflerion des Gedankens hervorgethan und weſentlich darin eingemiſcht; und wie bei Hugo Grotius, ſo iſt es ebenſo auch bei Pufendorf geſchehen, daß der menſchliche Kunſttrieb, Inſtinct, namentlich der Geſelligkeitstrieb u. ſ. f. zum Princip gemacht worden iſt. Samuel von Pufendorf iſt 1632 in Sachſen geboren; ſtudirte in Leipzig und Jena Staatsrecht, Philoſophie und Mathematik: führte im Jahre 1661, als Profeſſor zu Heidelberg, das Natur- und Völkerrecht zuerſt als akademiſches Studium ein: trat 1668 in Schwediſche Dienſte, welche er ſpäter mit Brandenburgiſchen vertauſchte: und ſtarb 1694 zu Berlin als Geheimer Rath. Er ſchrieb mehrere ſtaatsrechtliche und geſchichtliche Werke; beſonders zu bemerken iſt ſein Werk: De jure naturae et gentium, Libr. VIII, Londin. Scan. 1672, 4.; ferner ein Compendium De officio hominis, ebendaſelbſt 1673, 8., und Elementa jurisprudentiae universalis.[1] Wäh-

[1] Buhle: Geſchichte der neuern Philoſophie, Band IV, Abtheilung 2,

rend hier noch der Könige göttliches Recht galt, vermöge deſſen ſie Gott allein Rechenſchaft ſchuldig, allenfalls von der Kirche noch Rath anzunehmen verbunden ſind, ſo betrachtete man nun auch, was für Triebe und Bedürfniſſe im Menſchen ſind; dieſe wurden als innere Grundlage für Privat- und Staatsrecht angenommen, und daraus Pflichten auch für Regierungen und Regenten hergeleitet, damit die Freiheit des Menſchen auch dabei wäre. Das Fundament des Staats iſt bei Pufendorf der Trieb zur Geſelligkeit: der höchſte Zweck des Staats Friede und Sicherheit des geſelligen Lebens durch Verwandelung der innern Gewiſſenspflichten in äußere Zwangspflichten.[1]

6. Newton.

Das Andere iſt, daß der Gedanke ſich ebenſo an die Natur gewendet hat: und hier iſt Iſaak Newton berühmt durch ſeine mathematiſchen Entdeckungen und phyſicaliſchen Beſtimmungen. Er iſt 1642 zu Cambridge geboren, ſtudirte beſonders Mathematik, und wurde Profeſſor derſelben zu Cambridge; ſpäter wurde er Präſident der Societät der Wiſſenſchaften zu London, und ſtarb 1727.[2]

Zur Verbreitung der Locke'ſchen Philoſophie, oder der Engliſchen Manier des Philoſophirens überhaupt und beſonders der Anwendung auf alle phyſiſchen Wiſſenſchaften, trug unſtreitig Newton am meiſten bei. „Phyſik, hüte Dich vor Metaphyſik," war ſein Wahlſpruch:[3] d. h. alſo, Wiſſenſchaft, hüte Dich vor dem Den-

S. 519—523; Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, Band III, Seite 29.

[1] Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, Bd. III, S. 31; cf. Pufendorf: De jure naturae et gent. II, 2, §. 5—7 (Francof. ad Moenum 1706, 4.), p. 157—161; VII, 1, §. 3—7, p. 900—909.

[2] Buhle: Geſchichte der neuern Philoſophie, Band IV, Abtheilung 1, S. 107—108.

[3] Buhle, a. a. O., S. 115; cf. Newtoni Optices P. III (Londini, 1706, 4.), p. 314.

ken; und er ſowohl als alle dieſe phyſiſchen Wiſſenſchaften bis auf dieſen Tag haben treulich darauf gehalten, indem ſie ſich nicht auf eine Unterſuchung ihrer Begriffe, das Denken der Gedanken, eingelaſſen haben. Die Phyſik kann aber doch nichts machen ohne Denken; ihre Kategorien, Geſetze hat ſie nur durch das Denken, und ohne daſſelbe geht es nicht. Newton hat eben vorzüglich dazu beigetragen, die Reflexions-Beſtimmungen von Kräften in ſie einzuführen; er hat die Wiſſenſchaft auf den Standpunkt der Reflexion gehoben, ſtatt der Geſetze der Phänomene die Geſetze der Kräfte aufgeſtellt. Ein ſolcher, zog Newton aus ſeinen Erfahrungen ſeine Verſtandesſätze; und in Phyſik und Farbenlehre hat er ſchlechte Beobachtungen und noch ſchlechtere Schlüſſe gemacht. Er iſt von Erfahrungen auf allgemeine Geſichtspunkte gekommen, hat ſie wieder zu Grunde gelegt, und daraus das Einzelne conſtruirt; das ſind die Theorien. Die Beobachtung der Dinge, und das darin immanente Geſetz, das ihnen innewohnende Allgemeine, zu erkennen, iſt das Intereſſe geworden. Dabei iſt Newton nun ein ſo vollkommener Barbar an Begriffen, daß es ihm, wie einem andern ſeiner Landsleute gegangen iſt, der ſich höchlich verwunderte und freute, als er erfuhr, daß er in ſeinem ganzen Leben Proſa geſprochen hatte, indem er ſich nicht bewußt geweſen, daß er ſo geſchickt ſey. Dieß erfuhr Newton, wie die Phyſiker, nie, wußte nicht, daß er dachte und mit Begriffen zu thun hatte, während er mit phyſiſchen Dingen zu thun zu haben meinte: und ſtellte das höchſte Gegentheil zu Böhme auf, der die ſinnlichen Dinge als Begriffe handhabte, und durch die Stärke ſeines Gemüths ſich ihrer Wirklichkeit vollkommen bemächtigte und ſie unterjochte, ſtatt deſſen Newton die Begriffe wie ſinnliche Dinge handhabte, und ſie nahm, wie man Stein und Holz zu faſſen pflegt. Dieß iſt noch jetzt ſo. Am Anfang der phyſicaliſchen Wiſſenſchaften lieſt man z. B. von der Kraft der Trägheit, von der beſchleunigenden Kraft, den Molecülen, der Centripetal- und Centrifugal-Kraft, als von feſten Beſtimmungen, die es gebe; was die letzten Reſultate

der Reflexion ſind, wird als erſte Gründe hingeſtellt. Fragt man nach der Urſach, warum man in ſolchen Wiſſenſchaften keine Fortſchritte macht: ſo iſt es, weil man nicht verſteht, mit Begriffen umzugehen, ſondern ſich entſchließt, ohne Sinn und Verſtand dieſe Beſtimmungen aufzunehmen. Daher ſind in Newton's Optik z. B. die Schlüſſe aus ſeinen Erfahrungen etwas ſo Unwahres, Begriffloſes, daß, während ſie als das erhabenſte Beiſpiel aufgeſtellt werden, wie man die Natur durch Experimente und Schlüſſe aus den Experimenten ſoll kennen lernen, es als ein Beiſpiel gelten kann, wie weder experimentirt noch geſchloſſen werden müſſe, wie überhaupt gar nicht zu erkennen ſey. Solche Elendigkeit des Erfahrens widerlegt ſich durch die Natur; denn die Natur iſt vortrefflicher, als ſie in dieſem elenden Erfahren erſcheint: ſie ſelbſt und das fortgeſetzte Erfahren widerlegt es. So iſt auch von den herrlichen Newtoniſchen Entdeckungen der Optik keine einzige mehr übrig, als eine, — die Theilung des Lichts in ſieben Farben: Theils weil es auf den Begriff des Ganzen und der Theile ankommt, Theils aus verſtocktem Verſchließen gegen das Entgegengeſetzte. Von dieſer empiriſchen Weiſe des Philoſophirens gehen wir nun zu Leibnitz über.

C.

Dritte Abtheilung.

Das Dritte iſt die Leibnitziſche und Wolfiſche Philoſophie; ſchüttelt die Wolfiſche Metaphyſik ihre ſteife Form ab, ſo iſt der Inhalt die ſpätere Popular-Philoſophie.

1. Leibnitz.

Leibnitz macht, wie einen Gegenſatz in anderer Rückſicht gegen Newton, ſo beſtimmt in philoſophiſcher gegen Locke und ſeine Empirie, und auch gegen Spinoza. Er behauptete das Denken gegen das Engliſche Wahrnehmen, gegen das ſinnliche Seyn das

Gedachte als das Weſen der Wahrheit, wie Böhme früher das Inſichſeyn. Während Spinoza nur die allgemeine, Eine Subſtanz aufſtellte, und wir bei Locke die endlichen Beſtimmungen als Grundlage ſahen: ſo macht Leibnitz durch ſein Grund-Princip der Individualität weſentlich die andere Seite der Spinoziſtiſchen Mitte, das Fürſichſeyn, die Monade, aber die gedachte, wenn auch noch nicht als Ich, als den abſoluten Begriff; die entgegengeſetzten Principe, die auseinander geworfen ſind, vervollſtändigen ſich in ihm an einander, indem er durch ſein Princip der Individuation den Spinoza äußerlich integrirte.

Gottfried Wilhelm (Baron von) Leibnitz wurde 1646 zu Leipzig geboren, wo ſein Vater Profeſſor der Philoſophie war. Seine eigentliche Berufswiſſenſchaft war die Jurisprudenz, nachdem er, nach damaliger Weiſe, zuerſt Philoſophie ſtudirt hatte, auf die er ſich beſonders legte. Er erwarb ſich zuerſt in Leipzig eine bunte polyhiſtoriſche Menge von Kenntniſſen, ſtudirte dann zu Jena bei'm Mathematiker und Theoſophen *Weigel* Philoſophie und Mathematik, wurde in Leipzig Magiſter der Philoſophie. Er hat dort auch, bei der philoſophiſchen Doctorpromotion, philoſophiſche Theſes vertheidigt, von denen einige noch in ſeinen Werken (ed. Dutens, T. II, P. I, p. 400) erhalten ſind. Seine erſte Diſſertation, durch die er Doctor der Philoſophie wurde, war: De principio individui, — ein Princip, was das abſtracte Princip ſeiner ganzen Philoſophie im Gegenſatz gegen Spinoza blieb. Nachdem er ſich tüchtige Kenntniſſe erworben hatte, wollte er auch zum Doctor der Rechte promoviren. Er hatte jedoch, obſchon er als Kaiſerlicher Reichshofrath geſtorben iſt, das Schickſal, was heut zu Tage nicht leicht widerfährt, daß ihm von der Facultät in Leipzig die Doctorwürde (unter dem Vorwand ſeiner Jugend) abgeſchlagen wurde: und es kann ſeyn, daß es wegen zu vieler philoſophiſcher Einſichten geſchah, weil die Juriſten oft dieſelben perhorreſciren. Er verließ nun Leipzig, und begab ſich nach Altdorf, wo er mit Beifall promovirte. Bald darauf machte er in

Digitized by Google

Nürnberg Bekanntſchaft mit einer Geſellſchaft von Alchemiſten, in deren Treiben er hineingezogen wurde; hier machte er Auszüge aus alchemiſtiſchen Schriften, und hat ſich auch in dieſe obſcure Wiſſenſchaft hineinſtudirt. Sonſt war ſeine gelehrte Thätigkeit zwiſchen hiſtoriſcher, diplomatiſcher, mathematiſcher und philoſophiſcher Geſchäftigkeit getheilt. Er kam dann in Mainziſche Dienſte, indem er in Mainz Kanzleirath wurde, und 1672 den Ruf als Lehrer eines Sohns des Kurmainziſchen Staatskanzlers von Boineburg erhielt; mit dieſem jungen Manne reiſte er auch nach Paris, woſelbſt er vier Jahre lebte, die Bekanntſchaft des großen Mathematikers Huygens machte und bei dieſem erſt recht in das Gebiet der Mathematik eingeführt wurde. Als die Erziehung ſeines Zöglings beendigt war und der Baron von Boineburg ſtarb, ging Leibniz für ſich nach London, wo er neben Newton noch ſonſtige Gelehrte kennen lernte, an deren Spitze Oldenburg ſtand, mit dem auch Spinoza in Verbindung war. Nach dem Tode des Churfürſten von Mainz wurde Leibniz die Beſoldung entzogen; er verließ darauf England und kehrte nach Frankreich zurück. Der Herzog von Braunſchweig-Lüneburg nahm ihn ſodann in ſeine Dienſte, er wurde Hofrath und Bibliothekar in Hannover, mit der Erlaubniß, ſo lange er wolle, in fremden Ländern zu leben; ſo verweilte er noch einige Zeit in Frankreich, England und Holland. Im Jahre 1677 ließ er ſich in Hannover nieder, wo er viel mit Staatsſachen zu thun hatte, und beſonders mit Gegenſtänden der Geſchichte beſchäftigt wurde. Auf dem Harz ließ er durch Maſchinen die wilden Waſſer, die dem Bergbau Schaden thaten, abtreiben. Dieſer vielen Beſchäftigungen ungeachtet erfand er 1677 die Differential-Rechnung, worüber er mit Newton Streit bekam, der von dieſem und der Londoner Societät der Wiſſenſchaften auf eine ſehr unedle Art geführt wurde. Denn die Engländer, die ſich Alles zuſchrieben, gegen Andere aber ungerecht waren, behaupteten, Newton ſey der eigentliche Erfinder. Newton's **Principia** ſind aber ſpäter her-

ausgekommen; und in der erſten Auflage iſt noch in einer Note, die nachher wegblieb, ein Lob auf Leibnitz. Von Hannover aus machte er mehrere Reiſen durch Deutſchland, beſonders nach Italien, im Auftrage ſeines Fürſten, um Urkunden zu ſammeln, die ſich auf das Haus Eſte beziehen, zur nähern Prüfung der Verwandtſchaft dieſes Fürſtenſtammes mit dem Braunſchweigiſch-Lüneburgiſchen; und ſo hat er noch ſonſt viel im Geſchichtlichen gearbeitet. Veranlaßt durch ſeine Bekanntſchaft mit der Gemahlin Friedrich's I. von Preußen, Sophie Charlotte, einer Hannöveriſchen Prinzeſſin, bewirkte er in Berlin, wo er ſich auch lange aufhielt, die Stiftung der Akademie der Wiſſenſchaften. In Wien war er auch mit dem Prinzen Eugen bekannt geworden. Bei dieſer Gelegenheit wurde er zuletzt Reichshofrath zu Wien. Als Reſultat dieſer Reiſe hat er ſehr wichtige hiſtoriſche Werke herausgegeben. Er ſtarb 1716 in Hannover, 70 Jahr alt. [1]

Leibnitz hat nicht nur in der Philoſophie, ſondern auch in den mannigfaltigſten wiſſenſchaftlichen Fächern und Intereſſen mancherlei gearbeitet, ſich herumgetrieben und zu thun gemacht, beſonders aber in der Mathematik; und er iſt der Schöpfer der Methode des Integral- und Differential-Calcüls. Seine großen Verdienſte um Mathematik und Phyſik laſſen wir unberückſichtigt, und betrachten nur ſeine Philoſophie. Kein Werk kann man als eigentlich vollſtändiges Syſtem ſeiner Philoſophie anſehen. Zu den größern gehört ſein Werk über den menſchlichen Verſtand (Nouveaux essais sur l'entendement humain) gegen Locke; was aber nur eine Widerlegung iſt. Seine Philoſophie iſt daher ganz in verſchiedenen kleinen Aufſätzen, die in verſchiedener Rückſicht verfaßt wurden, in Briefen, und Antworten zu Einwürfen, welche ihn veranlaßten, ein-

[1] La Vie de Mr. Leibnitz par Mr. le Chevalier de Jaucourt (Essais de Théodicée, par Leibnitz, Amsterdam, 1747, T. I), p. 1—28, 45, 59—62, 66—74, 77—80, 87—92, 110—116, 148—151; Brucker. Histor. crit. philos. T. IV, P. 2, p. 335—368; Leibnitzii Opera omnia (ed. Dutens), T. II, P. I, p. 45—46.

zelne Seiten weiter herauszuziehen, zerſtreut; wir finden ſchlechthin kein ausgearbeitetes ſyſtematiſches Ganze, das er überſehen oder ausgeführt hätte. Das Werk, das etwa ſo ausſieht, ſeine Théodicée, das berühmteſte bei'm Publicum, iſt eine populare Schrift, die er für die Königin Sophie Charlotte gegen Bayle ſchrieb, und in der er ſich Mühe gab, eben die Sache nicht ſpeculativ vorzuſtellen. Ein Würtembergiſcher Theolog Pfaff und Andere, die mit Leibnitz in Correſpondenz ſtanden, und ſelbſt die Philoſophie zu gut kannten, äußerten dieß gegen Leibnitz, der deſſen kein Hehl hatte, daß es eigentlich in popularer Form geſchrieben ſey.[1] Sie machten ſich nachher über Wolf, der ſie für ganz ernſthaft nahm, deßwegen ſehr luſtig; wogegen dieſer meinte, daß wenn es Leibnitz mit dieſer Theodicee nicht in dieſem Sinne Ernſt geweſen, ſo habe er ohne Wiſſen doch ſein Beſtes darin geſchrieben. Leibnitz' Theodicee iſt für uns nicht mehr recht genießbar; es iſt eine Rechtfertigung Gottes über die Uebel in der Welt. Seine eigentlich philoſophiſchen Gedanken ſind am meiſten zuſammenhängend vorgetragen in einer Abhandlung über die Principe der Gnade (Principes de la Nature et de la Grace)[2] und beſonders in der an den Prinzen Eugen von Savoyen.[3] Buhle (Geſchichte der neuern Philoſophie, Band IV, Abth. 1, S. 131) ſagt: „Seine Philoſophie iſt nicht ſowohl ein Product einer freien ſelbſtſtändigen originalen Speculation, als vielmehr ein Reſultat geprüfter älterer" und neuerer „Syſteme, ein Eklekticismus, deſſen Mängeln er auf eine eigene Art abzuhelfen ſuchte. Es iſt eine deſultoriſche Bearbeitung der Philoſophie in Briefen."

Leibnitz iſt im Ganzen ſo verfahren in ſeiner Philoſophie, wie die Phyſiker bei Bildung einer Hypotheſe noch verfahren, um vorhandene Data zu erklären. Es ſollen allgemeine Vorſtel-

[1] Vie de Mr. Leibnitz, p. 134—143; Brucker. Histor. crit. philos. T. IV, P. 2, p. 385, 389; Tennemann, Bd. XI, S. 181—182.

[2] Leibnitzii Opera, T. II, P. I, p. 32—39.

[3] Ibidem, Principia philosophiae, p. 20—31.

lungen der Idee gefunden werden, aus denen ſich das Beſondere ableiten laſſe; hier muß, wegen der vorhandenen Data, die allgemeine Vorſtellung, z. B. die Reflexions-Beſtimmung von Kraft oder Materie, nun ſo in ihren Beſtimmungen eingerichtet werden, daß ſie auf die Data paßt. So erſcheint die Leibnitziſche Philoſophie weniger als ein philoſophiſches Syſtem, denn als eine Hypotheſe über das Weſen der Welt, wie daſſelbe nämlich zu beſtimmen ſey, nach den als gültig angenommenen metaphyſiſchen Beſtimmungen, Daten und Vorausſetzungen der Vorſtellung; [1] — Gedanken, die übrigens ohne Conſequenz des Begriffs im Ganzen erzählungsweiſe vorgetragen werden, und für ſich genommen in ihrem Zuſammenhange keine Nothwendigkeit zeigen. Leibnitzens Philoſophie ſieht daher aus, wie willkührliche Behauptungen, die er macht und die auf einander folgen, wie ein metaphyſiſcher Roman; man lernt ſie erſt ſchätzen, wenn man ſieht, was er dadurch hat vermeiden wollen. Er gebraucht eigentlich mehr äußere Gründe, um Verhältniſſe zu machen: „Weil ſolche Verhältniſſe nicht Statt finden können, ſo bleibt nichts übrig, als es ſo feſtzuſetzen.“ Kennt man nun dieſe Gründe nicht, ſo erſcheint dieß als ein willkührlicher Fortgang.

a. Leibnitzens Philoſophie iſt ein Idealismus der Intellectualität des Univerſums; und ſteht er auch einerſeits Locke entgegen, wie er andererſeits der Spinoziſtiſchen Subſtanz entgegengeſetzt ſeyn ſoll, ſo verbindet er ſie doch auch wiederum Beide. Denn er ſpricht näher einerſeits das Anundfürſichſeyn der Unterſchiedenen und der Individualität, in den vielen Monaden: andererſeits dagegen und unverbunden die Spinoziſtiſche Idealität und das Nichtanundfürſichſeyn aller Unterſcheidung aus, als vorſtellender Idealismus. Leibnitz' Philoſophie iſt eine Metaphyſik, und legt im ſcharfen Gegenſatze zur einfachen allgemeinen Subſtanz des Spinoza, wo alles Beſtimmte nur ein Vorübergehendes iſt, die abſolute Vielheit der individuellen Subſtanzen zu Grunde,

[1] Cf. Leibnitz: Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 10, p. 86.

die er eben nach dem Vorgange der Alten Monaden nannte, — ein ſchon von den Pythagoreern gebrauchter Ausdruck. Dieſe Monaden beſtimmt er nun näher folgendermaßen.

Erſtens: „*Subſtanz* iſt ein Ding, das der Thätigkeit fähig iſt; ſie iſt *zuſammengeſetzt* oder *einfach*, die zuſammengeſetzten können nicht ſeyn ohne einfache. Die Monaden ſind einfache Subſtanzen." Der Beweis, daß ſie das Wahre ſind von Allem, iſt ſehr einfach; es iſt eine oberflächliche Reflexion. Nämlich ein Satz von Leibnitz iſt: „Weil es zuſammengeſetzte Dinge giebt, ſo müſſen die Principien derſelben das Einfache ſeyn; denn das Zuſammengeſetzte beſteht aus Einfachem."[1] Dieſer Beweis iſt ſchlecht genug; es iſt die beliebte Manier, von etwas Beſtimmtem, z. B. dem Zuſammengeſetzten auszugehen, und dann zurück auf das Einfache zu ſchließen. Das iſt ganz richtig, aber eigentlich eine Tautologie. In der That, wenn Zuſammengeſetztes, ſo iſt auch Einfaches; denn Zuſammengeſetztes heißt ein in ſich Vielfaches, deſſen Zuſammenhang oder Einheit äußerlich iſt. So iſt aus der ſehr trivialen Kategorie des Zuſammengeſetzten das Einfache leicht abzuleiten. Dieß iſt ein Schließen aus dem, was es giebt; es fragt ſich aber, ob das, was es giebt, wahr ſey. Dieſe Monaden ſind nun aber nicht ein abſtractes Einfaches in ſich, wie die leeren Epikureiſchen Atome, denen, als dem in ſich Beſtimmungsloſen, alle Beſtimmung nur von ihrer Aggregation herkommt. Die Monaden ſind dagegen *ſubſtantielle Formen*, ein guter Ausdruck, von den Scholaſtikern entlehnt (ſ. oben, S. 155), — Alexandriniſche metaphyſiſche Punkte (ſ. oben, S. 68); ſie ſind die *Entelechien* des Ariſtoteles als reine Thätigkeit begriffen, welche Formen in ihnen ſelber ſind (ſ. Th. II, S. 284 und 329). „Dieſe Monaden ſind nicht materiell oder ausgedehnt, ſie entſtehen auch nicht, noch

[1] **Leibnitz: Principes de la nature et de la grace, §. 1, p. 32 (Recueil de diverses pièces par Des-Maiseaux, T. II, p. 485); Principia philosophiae, §. 1—2, p. 20.**

vergehen ſie auf eine natürliche Weiſe; ſondern ſie können nur anfangen durch eine Schöpfung Gottes, und nur enden durch Vernichtung.“ [1] Dadurch unterſcheiden ſie ſich von den Atomen, die eben als Princip betrachtet werden. Der Ausdruck Schöpfung iſt nun aus der Religion bekannt; aber es iſt ein leeres, aus der Vorſtellung aufgenommenes Wort: um Gedanke zu ſeyn und philoſophiſche Bedeutung zu haben, muß er noch viel näher beſtimmt ſeyn.

Zweitens: „Um ihrer Einfachheit willen werden die Monaden durch eine andere Monade nicht in ihrem innern Weſen verändert; es findet keine urſachliche Verbindung zwiſchen ihnen Statt.“ Eine jede derſelben iſt ein gegen das Andere Gleichgültiges, Selbſtſtändiges; ſonſt wäre ſie keine Entelechie. Jede iſt ſo für ſich, daß alle ihre Beſtimmungen und Modificationen ganz in ihnen allein vorgehen, und kein Beſtimmtwerden von Außen Statt findet. Leibnitz ſagt: „Es giebt drei Weiſen der Verbindung von Subſtanzen: 1) Urſächlichkeit, Influenz; 2) das Verhältniß der Aſſiſtenz; 3) das Verhältniß der Harmonie. Das Verhältniß des Einfluſſes iſt ein Verhältniß der Vulgarphiloſophie. Da man aber nicht begreifen kann, wie materielle Partikeln oder immaterielle Qualitäten von Einer Subſtanz in die andere übergehen können, ſo muß man ſolche Vorſtellung verlaſſen.“ Nimmt man die Realität des Vielen an, ſo kann durchaus kein Uebergang ſeyn; jedes iſt ein Letztes, abſolut Selbſtſtändiges. „Das Syſtem der Aſſiſtenz,“ nach Carteſius, „iſt eine überflüſſige Sache, ein Deus ex machina, weil immer Mirakel in natürlichen Sachen angenommen werden.“ Nimmt man ſelbſtſtändige Subſtanzen an, wie Carteſius, ſo kann kein Cauſal-Nexus gedacht werden; denn dieſer ſetzt einen Einfluß,

[1] Leibnitzii De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum (Oper. T. II, P. II), §. 11, p. 55; Principia philosophiae, §. 3—6, 18, p. 20—22; Principes de la nature et de la grace, §. 2, p. 32.

eine Beziehung des Einen auf das Andere voraus, und ſo iſt das Andere keine Subſtanz. „Es bleibt alſo nur Harmonie, an ſich ſeyende Einheit übrig. Die Monade iſt alſo einfach in ſich beſchloſſen, kann nicht durch Anderes beſtimmt werden; dieſes Andere kann nicht in ſie geſetzt werden. Sie kann weder außer ſich heraus, noch können Andere in ſie hinein.“ [1] Das iſt auch das Spinoziſtiſche Verhältniß: jedes Attribut ſtellt die Eſſenz Gottes für ſich ganz dar, Ausgedehntes und Denken wirken nicht auf einander.

Drittens „aber müſſen dieſe Monaden zugleich gewiſſe Qualitäten haben, Beſtimmungen an ihnen ſelbſt, innere Actionen, durch welche ſie von andern unterſchieden ſind. Es kann nicht zwei gleiche Dinge geben; denn ſonſt eben wären ſie nicht zwei, nicht unterſchieden, ſondern ein und daſſelbe.“ [2] Hier kommt denn nun der Leibnitziſche Grundſatz des Nichtzuunterſcheidenden zur Sprache. Was nicht an ſich unterſchieden iſt, iſt nicht unterſchieden. Dieſes kann trivial genommen werden: Es gebe nicht zwei Individuen, die einander gleich ſind. Für ſolche ſinnliche Dinge hat der Satz kein Intereſſe: es iſt prima facie gleichgültig, ob es zwei Dinge giebt, die ſich gleich ſind oder nicht; es kann auch immer ein Unterſchied des Raumes ſeyn. Dieß iſt der oberflächliche Sinn, der uns nichts

[1] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 7, p. 21; Troisième éclaircissement du système de la communication des substances (Oper. T. II, P. I), p. 73. (Recueil T. II, p. 402.)

[2] Leibnitzii Principia philosophiae §. 8—9, p. 21; Oper. T. II, P. I, p. 128—129, §. 4—5: Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en présence de Mad. l'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement semblables. Mad. l'Electrice l'en défia, et il courut longtemps envain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait regardées par le microscope se trouveront discernables. C'est un argument contre les Atomes (Recueil, T. I, p. 50). — Vergl. Hegel's Werke: Band IV, S. 45.

angeht. Der nähere Sinn iſt jedoch, daß Jedes an ihm ſelbſt ein Beſtimmtes, ſich von Anderem an ihm ſelbſt Unterſcheidendes ſey. Ob zwei Dinge gleich oder ungleich ſind, iſt nur eine Vergleichung, die wir machen, die in uns fällt. Das Nähere aber iſt der beſtimmte Unterſchied an ihnen ſelbſt. Der Unterſchied muß Unterſchied an ihm ſelbſt ſeyn, nicht für unſere Vergleichung, ſondern das Subject muß den Unterſchied als ſeine eigene Beſtimmung haben; d. h. die Beſtimmung muß dem Individuum immanent ſeyn. Nicht nur wir unterſcheiden das Thier durch ſeine Klauen, ſondern es unterſcheidet ſich weſentlich dadurch, wehrt ſich, erhält ſich. Sind zwei Dinge bloß dadurch verſchieden, daß ſie zwei ſind, ſo iſt jedes Eins; Zwei macht aber an ſich kein unterſchiedenes Verhältniß aus, ſondern der beſtimmte Unterſchied an ſich iſt die Hauptſache.

Viertens: „Die Beſtimmtheit und die dadurch geſetzte Veränderung iſt aber ein innerliches, an ſich ſeyendes Princip; es iſt eine Vielheit von Modificationen, von Verhältniſſen zu den ſie umgebenden Weſen, aber eine Vielheit, die in der Einfachheit eingeſchloſſen bleibt. Eine ſolche Beſtimmtheit und Veränderung, die ſo im Weſen ſelbſt bleibt und vorgeht, iſt nun eine Perception;" und daher ſagt Leibnitz, alle Monaden ſind vorſtellend (denn perceptio können wir durch Vorſtellung überſetzen). Mit andern Worten, ſie ſind an ſich allgemein; denn die Allgemeinheit iſt eben die Einfachheit in der Vielheit, alſo eine Einfachheit, die zugleich Veränderung, Bewegung der Vielheit iſt. Dieß iſt eine ſehr wichtige Beſtimmung; in der Subſtanz ſelbſt iſt die Negativität, die Beſtimmtheit geſetzt, ohne ihre Einfachheit und ihr Inſichſeyn aufzugeben. Näher iſt darin dieſer Idealismus enthalten, daß das Einfache ein an ihm ſelbſt Unterſchiedenes ſey, und ungeachtet ſeiner Veränderung doch Eins ſey und in der Einfachheit bleibe: wie z. B. Ich, mein Geiſt. Ich habe viele Vorſtellungen, ein Reichthum von Gedanken iſt in mir; und doch bleibe ich, dieſer Unterſchiedenheit ungeachtet, Eines. Dieß iſt dieſe Idea-

lität, daß das Unterſchiedene zugleich aufgehoben iſt, als Eins beſtimmt iſt; die Monaden ſind ſo durch Modificationen in ihnen ſelbſt, nicht aber durch äußerliche Beſtimmungen unterſchieden. Dieſe in den Monaden eingeſchloſſenen Beſtimmungen ſind in ihnen auf ideelle Weiſe; dieſe Idealität in der Monade iſt in ihr ſelbſt ein Ganzes, ſo daß dieſe Unterſchiede nur Vorſtellungen ſind. Das iſt der abſolute Unterſchied, was der Begriff genannt wird; was im bloßen Vorſtellen auseinander fällt, wird zuſammengehalten. Dieß iſt das Intereſſante der Leibnitziſchen Philoſophie. Dieſe Idealität kommt eben ſo dem Materiellen zu, welches auch eine Vielheit von Monaden iſt; daher iſt das Leibnitziſche Syſtem ein Intellectualſyſtem, dem zu Folge alles Materielle ein Vorſtellendes, Percipirendes ſey. Als ſolches Vorſtellendes iſt die Monade, ſagt Leibnitz, thätig; denn Thätigkeit iſt Unterſchiedenſeyn in Einem, und das iſt erſt der wahrhafte Unterſchied. Die Monade iſt nicht nur vorſtellend, ſondern verändert ſich auch, bleibt aber dabei doch in ſich ſelbſt abſolut, was ſie iſt; dieſe Veränderung gründet ſich auf Thätigkeit. „Die Thätigkeit des innern Princips, wodurch es von einer Perception zur andern fortgeht, iſt ein Begehren (appetitus).“ Die Veränderung im Vorſtellen iſt Begehren, und das iſt die Spontaneität der Monade; es kommt Alles nur ihr ſelbſt zu, und die Kategorie der Influenz fällt weg. In der That, dieſe Intellectualität aller Dinge iſt ein großer Gedanke Leibnitzens: „Alle Vielheit iſt in die Einheit eingeſchloſſen;“ [1] — die Beſtimmtheit iſt nicht eine Differenz gegen ein Anderes, ſondern in ſich reflectirt, und ſich erhaltend. Dieß iſt eine Seite; die Sache iſt darin aber nicht vollſtändig, ſie iſt ebenſo different gegen Anderes.

Fünftens. Dieſe Vorſtellungen ſind nicht nothwendig bewußte Vorſtellungen: ebenſowenig alle Monaden, als vorſtellende, bewußte. Bewußtſeyn iſt zwar ſelbſt Perception, aber

[1] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 10—16, p. 21—22; Principes de la nature et de la grace, §. 2, p. 32.

ein höherer Grad derſelben; Perceptionen des Bewußtſeyns nennt Leibnitz Apperceptionen. Den Unterſchied von den bloß vorſtellenden Monaden und den ſelbſtbewußten ſetzt Leibnitz in einen Gradunterſchied der Deutlichkeit. Der Ausdruck Vorſtellung hat aber allerdings etwas Ungeſchicktes, da wir gewohnt ſind, ihn nur dem Bewußtſeyn, und dem Bewußten als ſolchem zuzuſchreiben; Leibnitz aber nimmt auch bewußtloſes Vorſtellen an. Wenn er nun bewußtloſe Vorſtellungen in Beiſpielen aufzeigt, ſo beruft er ſich auf den Zuſtand der Ohnmacht, des Schlafs, in denen wir bloße Monaden ſind; und daß Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn in ſolchen Zuſtänden vorhanden ſind, beweiſt er daraus, daß wir unmittelbar nach dem Aufwachen aus dem Schlafe Perceptionen haben: alſo müſſen andere da geweſen ſeyn, denn eine Perception entſpringt nur aus andern.[1] Das iſt ein unbedeutendes empiriſches Aufweiſen.

Sechstens: Dieſe Monaden machen nun das Princip alles Seyenden aus. Die Materie iſt nichts Anderes, als ihr leidendes Vermögen. Dieß leidende Vermögen macht eben die Dunkelheit der Vorſtellungen aus oder eine Betäubung, die nicht zum Unterſcheiden, zum Begehren oder zur Thätigkeit kommt.[2] Das iſt eine richtige Beſtimmung jenes Vorſtellens; nach dem Momente der Einfachheit iſt es Seyn, Materie. Dieſe iſt an ſich Thätigkeit; „bloßes Anſichſeyn ohne Geſetztſeyn," wäre daher der beſſere Ausdruck. Das Uebergehen von der Dunkelheit zur Klarheit beweiſt Leibnitz durch Ohnmacht.

Siebentens: Die Körper als Körper ſind Aggregate von Monaden; ſie ſind Haufen, welche nicht Subſtanzen heißen können, ſo wenig als eine Heerde Schaafe dieſen Namen führen

[1] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 19—23, p. 22—23; Principes de la nature et de la grace, §. 4, p. 33—34; Nouveaux essais sur l'entendement humain (Oeuvres philosophiques de Leibnitz par Raspe), Liv. II, Ch. IX, §. 4, p. 90.

[2] Leibnitzii De anima brutorum (Op. T. II, P. I), §. 2—4, p. 230—231.

kann.[1] Die Continuität derſelben iſt eine Ordnung oder Ausdehnung, der **Raum** aber nichts an ſich;[2] er iſt nur in einem Andern, oder eine Einheit, die unſer Verſtand jenem Aggregate giebt.[3]

b. Leibnitz beſtimmt und **unterſcheidet** nun unorganiſche, organiſche und bewußte Monaden, als die Haupt-Momente, näher auf folgende Art.

α. Solche Körper, die keine innere Einheit haben, deren Momente bloß durch den Raum oder äußerlich verbunden ſind, ſind **unorganiſche**; ſie haben nicht eine Entelechie oder eine Monade, die über die übrigen herrſcht.[4] Die Continuität des Raums hat als bloße äußere Beziehung, nicht den Begriff der Gleichheit dieſer Monaden an ihnen ſelbſt an ſich. Die Continuität iſt in der That als eine Ordnung, Gleichheit an ihnen ſelbſt zu ſetzen. Leibnitz beſtimmt daher ihre Bewegungen als einander gleich, als eine Zuſammenſtimmung derſelben;[5] — d. h. aber wieder, die Gleichheit iſt nicht an ihnen ſelbſt. In der That macht die Continuität die weſentliche Beſtimmung des Unorganiſchen aus; aber ſie muß auch zugleich nicht als Aeußeres oder als Gleichheit aufgefaßt werden, ſondern als durchdringende oder durchgedrungene Einheit, welche die Einzelnheit in ſich aufgelöſt hat, als eine Flüſſigkeit. Aber dazu kommt Leibnitz nicht,

[1] Leibnitzii Oper. T. II, P. I, p. 214—215, §. 3; De ipsa natura sive de vi insita, §. 11, p. 55; Système nouveau de la nature et de la communication des substances (Op. T. II, P. I), p. 50, 53.

[2] Leibnitzii Oper. T. II, P. I, p. 79, 121, 234—237, 280, 295; Nouveaux essais sur l'entendement humain, L. II, Ch. XIII, §. 15, 17, p. 106—107.

[3] Leibnitz: Nouveaux essais sur l'entend. humain, L. II, Ch. XII, §. 7, p. 102—103; Ch. XXI, §. 72, p. 170; Ch. XXIV, §. 1, p. 185.

[4] Leibnitzii Oper. T. II, P. I, p. 39; Nouveaux essais sur l'entendement humain, L. III, Ch. VI, §. 24, p. 278; §. 39, p. 290.

[5] Leibnitzii Oper. T. II, P. II, p. 60; Nouveaux essais sur l'entendement humain, L. II, Ch. XXIII, § 23, p. 181.

Google

weil ihm Monaden das abſolute Princip ſind, die Einzelnheit das ſich nicht Aufhebende iſt.

β. Eine höhere Stufe des Seyns ſind die belebten und beſeelten Körper, in welchen Eine Monade die Herrſchaft über die übrigen hat. Der mit der Monade verbundene Körper, von dem die Eine Monade die Entelechie oder Seele iſt, wird mit dieſer Seele ein Lebendiges, ein Thier genannt. Eine ſolche Entelechie herrſcht über die anderen, jedoch nicht realiter, ſondern formal; aber die Glieder dieſes Thiers ſind ſelbſt wieder ſolche Beſeelte, deren jedes abermals ſeine herrſchende Entelechie in ihm hat.[1] Herrſchen iſt aber hier nur ein uneigentlicher Ausdruck. Dieß Herrſchen iſt nicht über Andere, denn alle ſind ſelbſtſtändig; es iſt alſo nur ein formeller Ausdruck. Hätte Leibnitz ſich nicht mit dem Worte Herrſchaft beholfen, und dieß näher entwickelt, ſo hätte eben dieſe übergreifende Monade die anderen aufgehoben, als negativ geſetzt; das Anſichſeyn der andern Monaden, oder das Princip des abſoluten Seyns dieſer Punkte oder Individuen, wäre verſchwunden. Doch dieſe Beziehung derſelben auf einander werden wir nachher ſehen.

γ. Die bewußte Monade unterſcheidet ſich nun von den nackten (materiellen) Monaden durch die Deutlichkeit des Vorſtellens. Aber es iſt dieß freilich nur ein unbeſtimmtes Wort, ein formeller Unterſchied; es deutet darauf hin, daß das Bewußtſeyn eben das Unterſcheiden des Ununterſchiedenen, das Unterſcheiden die Beſtimmtheit des Bewußtſeyns ausmacht. Beſtimmter beſtimmt Leibnitz den Unterſchied des Menſchen, daß „er der Erkenntniß nothwendiger und ewiger Wahrheiten fähig iſt,“ — oder daß er das Allgemeine vorſtellt einerſeits und dann das Zuſammenhängende; die Natur und das Weſen des Selbſtbewußtſeyns liegt in der Allgemeinheit der Begriffe. „Dieſe ewigen Wahrheiten beruhen auf zwei Grund-

[1] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 65—71, p. 28; Principes de la nature et de la grace, §. 3—4, p. 32—33.

ſätzen: der eine Satz iſt der des Widerſpruchs, der andere der des zureichenden Grundes.“ Jener iſt die Einheit unnützer Weiſe als Satz ausgedrückt, das Unterſcheiden Nichtzuunterſcheidender, A = A; er iſt die Definition des Denkens, aber nicht ein Satz, der eine Wahrheit als Inhalt enthielte, oder nicht den Begriff der Unterſcheidung als ſolcher ausdrückt. Das andere wichtige Princip dagegen war: Was im Gedanken nicht unterſchieden iſt, iſt nicht unterſchieden (S. 411). „Der Satz des Grundes iſt, daß Alles ſeinen Grund hat,“[1] — das Beſondere das Allgemeine zum Weſen hat. Die nothwendige Wahrheit muß ihren Grund ſo an ihr haben, daß er durch Analyſe gefunden wird, d. h. eben durch jenen Satz der Identität. Die Analyſe iſt nämlich die beliebte Vorſtellung von Auflöſung in einfache Begriffe und Sätze: eine Auflöſung, die deren Beziehung vernichtet, alſo in der That einen Uebergang in das Entgegengeſetzte macht, aber ohne ein Bewußtſeyn darüber zu haben, und darum auch den Begriff ausſchließt; denn jedes Entgegengeſetzte hält ſie nur in ſeiner Identität mit ſich feſt. Zureichender Grund ſcheint ein Pleonasmus zu ſeyn; Leibnitz verſtand aber darunter Zwecke, Endurſachen (causae finales), deren Unterſchied von dem Cauſal-Nexus oder der wirkenden Urſache er hier zur Sprache bringt.[2]

c. Das Allgemeine ſelbſt, das abſolute Weſen, das bei Leibnitz noch etwas Anderes iſt, als jene Monaden, ſpaltet ſich nun auch in zwei Seiten, nämlich in das allgemeine Seyn und das Seyn als Einheit der Entgegengeſetzten.

α. Jenes Allgemeine iſt Gott, als die Urſache der Welt, zu deſſen Bewußtſeyn jenes Princip des zureichenden Grundes denn allerdings den Uebergang macht. Die Exiſtenz Gottes iſt nur eine Folge der ewigen Wahrheiten; denn dieſe müſſen als die

[1] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 29—31, p. 24; Principes de la nature et de la grace, §. 5, p. 34; Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 44, p. 115.

[2] Leibnitz: Principes de la nature et de la grace, §. 7, p. 35.

Geſetze der Natur einen allgemeinen zureichenden Grund haben, welcher ſich eben als Gott beſtimmt. Die ewige Wahrheit iſt alſo das Bewußtſeyn des an und für ſich Allgemeinen und Abſoluten; und dieß Allgemeine, an und für ſich Abſolute iſt Gott, der, als Eins mit ſich, die Monade der Monaden, die abſolute Monas iſt. Hier kommt wieder der langweilige Beweis von ſeinem Daſeyn: Er iſt der Quell der ewigen Wahrheiten und Begriffe, und ohne ihn würde keine Möglichkeit Wirklichkeit haben; er hat den Vorzug, in ſeiner Möglichkeit zugleich zu exiſtiren.[1] Gott iſt auch hier die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, aber auf begriffloſe Weiſe; was nothwendig iſt, aber nicht begriffen wird, wird in ihn verlegt. So iſt Gott erſtens mehr als Allgemeines gefaßt, aber ſchon nach der Seite der Beziehung Entgegengeſetzter.

β. Was nun dieſe zweite Seite, die abſolute Beziehung Entgegengeſetzter ſelbſt betrifft, ſo kommt ſie erſtens in der Form von abſolut Entgegengeſetzten des Gedankens, dem Guten und dem Böſen, vor. „Gott iſt Urheber der Welt," ſagt Leibnitz; das bezieht ſich ſogleich auf das Uebel. Dieſe Beziehung iſt es, um die ſich das philoſophiſche Beſtreben herumdreht, zu deren Einheit es aber nicht gelangte; das Uebel in der Welt wurde nicht begriffen, weil über den fixen Gegenſatz nicht hinaus gekommen wurde. Das Reſultat der Leibnitziſchen Theodicee iſt ein Optimismus, auf den hinkenden und langweiligen Gedanken geſtützt, Gott habe, da einmal eine Welt habe werden ſollen, aus den unendlich vielen möglichen Welten die möglichſt beſte, — die vollkommenſte erwählt, inſofern ſie vollkommen ſeyn konnte bei dem Endlichen, was ſie enthalten ſollte.[2] Dieß läßt ſich wohl im Allgemeinen ſagen, aber dieſe Vollkommenheit iſt kein

[1] Leibnitz: Principes de la nature et de la grace, §. 8, p. 35; Principia philosophiae, §. 43—46, p. 25.

[2] Leibnitz: Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 6—8, p. 83—85; Principes de la nature et de la grace, §. 10, p. 36.

beſtimmter Gedanke, ſondern ein ſchlechter, popularer Ausdruck, ſo ein Geſchwätze von Möglichkeit der Vorſtellung oder Einbildung; Voltaire hat dieß luſtig perſiflirt. Auch die Natur des Endlichen iſt damit nicht beſtimmt. Weil die Welt, heißt es, ein Inbegriff endlicher Weſen ſeyn ſollte, ſo konnte das Uebel nicht von ihr getrennt werden, da Uebel Negation, Endlichkeit iſt.[1] Es bleibt da die Realität und Negation ebenſo gegeneinander über ſtehen, als vorhin. Das iſt die Hauptvorſtellung in der Theodicee. So etwas kann man wohl im gemeinen Leben ſagen. Wenn ich eine Waare auf dem Markt in einer Stadt holen laſſe, und ſage, ſie ſey zwar nicht vollkommen, aber die beſte, die zu haben geweſen: ſo iſt dieß ein ganz guter Grund, mich zufrieden zu geben. Aber Begreifen iſt ein ganz Anderes. Es iſt bei Leibnitz weiter nichts geſagt als, die Welt ſey gut, aber auch Uebels darin; — es bleibt daſſelbe vor, wie nach. „Weil ſie einmal habe endlich ſeyn ſollen," — iſt dann eine bloße Wahl und Willkühr Gottes. Die nächſte Frage wäre alſo: Warum und wie iſt im Abſoluten und in ſeinen Entſchlüſſen Endlichkeit? und dann erſt darf aus der Beſtimmung der Endlichkeit das Uebel, das allerdings in ihr liegt, abgeleitet werden.

Leibnitz antwortet auf jene Frage zwar: „Gott will das Uebel nicht; das Uebel fällt nur indirect in die Folgen" (blind), „weil manchmal das größere Gut nicht erlangt werden könnte, wenn die Uebel nicht vorhanden wären. Alſo ſind ſie Mittel zum guten Zwecke." Warum gebraucht Gott aber nicht ein anderes Mittel? Es iſt immer äußerlich, nicht an und für ſich. „Ein moraliſches Uebel darf nicht als Mittel betrachtet werden, noch muß man (nach dem Apoſtel) Uebels thun, um des Guten willen; aber es hat doch oft das Verhältniß einer conditio sine qua non des Guten. Das Böſe iſt in Gott nur der

[1] Leibnitz: Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 20, p. 96, 97; §. 32—33, p. 106—107; T. II, P. II, §. 153, p. 57—58; §. 378, p. 256—257.

Gegenſtand eines erlaubenden Willens (voluntatis permissivae);" ein ſolcher wäre aber Alles, was das Schlechte. „Gott hat alſo unter den Gegenſtänden ſeines Willens das Beſte, als den letzten Zweck: das Gute aber als einen beliebigen (qualemcunque), auch das untergeordnete: die gleichgültigen Dinge aber und die Uebel oft als Mittel: das Böſe jedoch nur als Bedingung einer ſonſt nothwendigen Sache (rei alioqui debitae), die ohne ſie nicht wäre; in welchem Sinne Chriſtus ſagte, Aergerniß müſſe ſeyn." [1]

Im Allgemeinen iſt man mit der Antwort zufrieden: „Nach der Weisheit Gottes müſſen wir annehmen, daß die Geſetze der Natur die beſten ſind;" aber dieſe Antwort iſt für eine beſtimmte Frage nicht hinreichend. Man will das Gute dieſes Geſetzes erkennen; das wird nicht geleiſtet. Heißt es z. B.: „Das Geſetz des Falls, in welchem das Verhältniß der Zeiten und Räume das Quadrat iſt, iſt das beſte," ſo könnte man für die Mathematik auch jede andere Potenz gebrauchen. Wenn Leibnitz antwortet: „Gott hat dieß gemacht;" ſo iſt das keine Antwort. Wir wollen den beſtimmten Grund dieſes Geſetzes erkennen; ſolche allgemeine Beſtimmungen lauten fromm, ſind aber nicht genügend.

γ. Das Weitere iſt dieſes, daß der zureichende Grund ſich auf die Vorſtellung von den Monaden beziehe. Die Principien der Dinge ſind die Monaden, deren jede für ſich iſt, ohne auf die andere zu wirken. Wenn nun die Monade der Monaden, Gott, die abſolute Subſtanz iſt, und die einzelnen Monaden durch ſeinen Willen geſchaffen ſind, ſo hört die Subſtantialität derſelben auf. Es iſt ſo ein Widerſpruch vorhanden, der in ſich unaufgelöſt bleibt: zwiſchen der Einen ſubſtantiellen Monade, und dann den vielen Monaden, die ſelbſtſtändig ſeyn ſollen, weil ihr Weſen darin liegt, nicht in Beziehung auf einander zu ſtehen. Um jedoch zugleich die in der Welt vorhandene Harmonie aufzuzeigen, faßt Leibnitz das Verhältniß von Mona-

[1] Leibnitzii Causa Dei asserta per justitiam ejus (Essais de Théodicée, T. II), §. 34—39, p. 385—386.

den zu Monaden allgemeiner als die Einheit entgegengeſetzt Seyender, nämlich der *Seele* und des *Körpers*. Dieſe Einheit ſtellt er als eine nicht differente, als eine begriffloſe Beziehung vor, d. h. als eine *präſtabilirte Harmonie*.[1] Leibnitz gebraucht hierbei das Beiſpiel von zwei Uhren, die auf dieſelbe Stunde geſtellt ſind und gleichen Gang haben;[2] ſo geht die Bewegung des denkenden Reichs in der Beſtimmung nach Zwecken vor, und das Fortgehen des körperlichen ihm entſprechenden Reichs nach allgemeinem Cauſal-Zuſammenhang.[3] Es iſt daſſelbe, wie bei Spinoza, daß dieſe beiden Seiten des Univerſums unter ſich keinen Zuſammenhang haben, eine nicht auf die andere einwirkt, ſondern beide völlig gleichgültig gegen einander ſind, überhaupt die differente Beziehung des Begriffs fehlt. In dem abſtracten Denken, das ohne Begriff iſt, erhält nun jene Beſtimmtheit die Form der Einfachheit, des Anſich, des Gleichgültigſeyns gegen Anderes, eines bewegungsloſen Reflectirtſeyns: wie ſchon das abſtracte Roth gleichgültig geſetzt iſt gegen Blau u. ſ. f. Hier verläßt, wie vorher, den Leibnitz ſein Princip der Individuation; es hat nur den Sinn, ausſchließendes Eins zu ſeyn, nicht über das Andere überzugreifen: oder es iſt nur vorgeſtelltes Eins, nicht ſein Begriff. Die Seele hat alſo eine Reihe von Vorſtellungen, die ſich aus ihrem Innern entwickeln, und dieſe Reihe iſt urſprünglich bei der Schöpfung in ſie gelegt: d. i. die Seele iſt eben unmittelbar dieſe an ſich ſeyende Beſtimmtheit; aber Beſtimmtheit iſt nicht *an ſich*, ſondern die reflectirte Entfaltung dieſer Beſtimmtheit in der Vorſtellung iſt ihr *Daſeyn*. Mit dieſer Reihe von unterſchiedenen Vorſtellungen geht nun eine Reihe von Bewegungen des Kör-

[1] Leibnitz: Principes de la nature et de la grace, §. 3, p. 33; Premier éclaircissement du système de la communication des substances, p. 70.

[2] Leibnitz: Second et troisième éclaircissemens du système de la communication des substances, p. 71—73.

[3] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 82, p. 30; Principes de la nature et de la grace, §. 11, p. 36.

pers oder des außer der Seele Seyenden parallel.[1] Weſentliches Moment der Realität ſind Beide; ſie haben Gleichgültigkeit gegen einander, aber ebenſo weſentliche differente Beziehung.

Indem nun jede Monade, als in ſich geſchloſſen, nicht auf den Körper und ſeine Bewegungen einwirkt, und doch die unendliche Menge ihrer Atome einander entſprechen, ſo legt Leibnitz dieſe Harmonie in Gott; die nähere Beſtimmung des Verhältniſſes und der Thätigkeit der Monade der Monaden iſt alſo, daß ſie das Präſtabilirende in den Veränderungen der Monaden iſt.[2] Gott iſt der zureichende Grund, die Urſache dieſes Entſprechens; er hat die Menge der Atome ſo eingerichtet, daß die urſprünglichen Veränderungen, die ſich innerhalb Einer Monade entwickeln, den Veränderungen der andern entſprechen. Die präſtabilirte Harmonie iſt alſo etwa ſo zu denken: Wenn ein Hund Prügel kriegt, ſo entwickelt ſich der Schmerz in ihm, der Prügel entwickelt ſich ebenſo in ſich, ebenſo der Schlagende; ihre Beſtimmungen entſprechen einander alle, und zwar nicht durch ihren objectiven Zuſammenhang, da Jedes ſelbſtſtändig iſt.[3] Das Princip der Zuſammenſtimmung unter den Monaden kommt mithin nicht ihnen zu, ſondern iſt in Gott, der eben dadurch die Monade der Monaden, ihre abſolute Einheit iſt. Wir ſahen von Anfang an, wie Leibnitz zu dieſer Vorſtellung kam. Jede Monade iſt vorſtellend überhaupt, und, als ſolche, Vorſtellung des Univerſums, alſo an ſich Totalität der ganzen Welt. Damit iſt aber dieſe Vorſtellung noch nicht eine bewußte; die nackte Monade iſt ebenſo an ſich das Univerſum, und das Unterſcheiden iſt die Entwickelung dieſer Totalität in ihr.[4] Das, was ſich in ihr entwickelt,

[1] Leibnitz: Système nouveau de la nature et de la communication des substances, p. 54—55.

[2] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 90, p. 31; Principes de la nature et de la grace, §. 12—13, p. 36—37; §. 15, p. 37—38.

[3] Leibnitzii Oper. T. II, P. I, p. 75—76.

[4] Leibnitzii Principia philosoph., §. 58—62, p. 27; Oper. T. II, P. I, p. 46—47.

iſt zugleich in Harmonie mit allen andern Entwickelungen; Alles iſt Eine Harmonie. „Im Univerſum iſt Alles auf's Genauſte verknüpft', es iſt aus Einem Stücke, wie ein Ocean: die geringſte Bewegung pflanzt ihre Wirkung bis in jede Weite fort." [1] Aus einem Sandkörnchen, meint Leibnitz, könnte das ganze Univerſum in ſeiner ganzen Entwickelung begriffen werden, — wenn wir das Sandkörnchen ganz erkennten. Das heißt weiter nicht viel geſagt, ſo glänzend es ausſieht; denn das übrige Univerſum iſt noch etwas mehr und Anderes, als ein Sandkörnchen, das wir erkennen. Sein Weſen ſey das Univerſum, iſt ein leeres Geſchwätz; denn eben das Univerſum als Weſen iſt nicht das Univerſum. Zu dem Sandkorn muß noch Manches hinzukommen, was nicht darin iſt; und indem ſo der Gedanke mehr hinzuthut als Sandkörner exiſtiren, ſo kann das Univerſum und ſeine Entwickelung dann allerdings begriffen werden. So hat oder iſt alſo nach Leibnitz jede Monade die Vorſtellung des ganzen Univerſums, d. h. eben ſie iſt Vorſtellung überhaupt: aber zugleich eine beſtimmte, wodurch ſie *dieſe* Monade iſt, alſo Vorſtellung nach ihrer beſondern Lage und Umſtänden. [2]

Indem die Vorſtellungen der Monade in ſich ſelbſt, die ihr Univerſum ausmachen, ſich als das Geiſtige in ihr nach den Geſetzen ihrer eigenen Thätigkeit und Begierde, wie die Bewegungen ihrer Außenwelt nach den Geſetzen der Körper, aus ſich entwickeln: ſo iſt die *Freiheit* eben nur dieſe *Spontaneität* der immanenten Entwickelung, aber als eine bewußte. Die Magnetnadel hat dagegen nur Spontaneität ohne Bewußtſeyn, folglich ohne Freiheit. Denn, ſagt Leibnitz, die Natur der Magnetnadel iſt, ſich nach Norden zu richten; hätte ſie Bewußtſeyn, ſo würde ſie ſich vorſtellen, daß dieß ihre Selbſtdetermination ſey: ſo hätte ſie den Willen, ſich nach ihrer

[1] Leibnitz: Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 9, p. 85—86.

[2] Leibnitz: Principes de la nature et de la grace, §. 12—13, p. 36—37; Oper. T. II, P. I, p. 337.

Natur zu geriren.[1] Aber inſofern dann im Verlaufe der bewußten Vorſtellungen kein nothwendiger Zuſammenhang eintritt, ſondern Zufälligkeit und Sprünge erſcheinen, ſo kommt dieß nach Leibnitz (Oper. T. II, P. I, p. 75) daher, „weil die Natur einer erſchaffenen Subſtanz es mit ſich bringt, daß ſie ſich unaufhörlich in einer gewiſſen Ordnung verändert, welche ſie ſelbſtthätig (spontanément) durch alle die Zuſtände leitet, die ihr begegnen werden; ſo daß derjenige, der Alles ſieht, in dem gegenwärtigen Zuſtande der Subſtanz auch den vergangenen und künftigen erkennt. Das Geſetz der Ordnung, das die Individualität der beſondern Subſtanz beſtimmt, hat eine genaue Beziehung zu dem, was in jeder andern Subſtanz und im ganzen Univerſum vorgeht.“ D. h. an ſich iſt die Monade nicht, oder es giebt zweierlei Anſichten: ſie als ſelbſtthätig der Form nach erzeugend ihre Vorſtellungen, und ſie als Moment des Ganzen der Nothwendigkeit zu ſetzen; das heißt, nach Spinoza, ſie von beiden Seiten betrachten. Ein organiſches Ganze, ein Menſch iſt ſo z. B. dieß, aus ſich ſelbſt ſeinen Zweck zu ſetzen; zugleich liegt in ſeinem Begriffe, auf ein Anderes gerichtet zu ſeyn. Er ſtellt ſich dieß und jenes vor, will dieß oder jenes; ſeine Thätigkeit wendet ſich dahin, und bringt Veränderungen hervor. Seine innere Beſtimmung wird ſo leibliche Beſtimmung, und dann Veränderung nach Außen; er erſcheint als Urſach, wirkend auf andere Monaden. Dieß Füreinanderesſeyn iſt aber nur ein Schein. Denn das Andere, d. h. das Wirkliche, iſt, inſofern die Monade es beſtimmt, d. h. negativ ſetzt, das Paſſive, was ſie an ihr ſelbſt hat; alle Momente ſind ja in ihr beſchloſſen, und eben darum bedarf ſie nicht anderer Monaden, ſondern nur der Geſetze der Monaden in ſich ſelbſt. Wenn aber das Füreinanderesſeyn ein Schein iſt, ſo iſt es ebenſo dieß Fürſichſeyn; denn dieſes hat nur Bedeutung in Beziehung auf das Füreinanderesſeyn.

[1] Leibnitz: Essais de Théodicée, T. II, P. III, §. 291, p. 184—185; T. I, P. I, §. 50, p. 119.

Das Große an Leibnitz iſt dieſe Intellectualität des Vorſtellens, das Leibnitz aber nicht auszuführen gewußt hat; und aus dieſem Grunde iſt dieſe Intellectualität zugleich unendliche Vielheit, die abſolut ſelbſtſtändig geblieben iſt, weil dieſe Intelleetualität das Eins nicht zu überwältigen gewußt hat. Die Trennung im Begriffe, die bis zum Entlaſſen aus ſich ſelbſt geht, dem Scheinen in unterſchiedene Selbſtſtändigkeit, hat Leibnitz nicht in die Einheit zuſammenzufaſſen gewußt. Die Zuſammenſtimmung dieſer beiden Momente, des Ganges der Vorſtellungen und des Ganges der äußern Dinge, gegenſeitig als Urſach und Wirkung erſcheinend, weiß Leibnitz nicht an und für ſich zu beziehen; er läßt ſie daher auseinanderfallen, wiewohl Jedes für das Andere paſſiv iſt. Näher betrachtet er alſo Beides wohl in Einer Einheit; aber ihr Thätigſeyn iſt zugleich nicht für ſie. Unbegreiflich wird daher jeder Fortgang für ſich, weil der Gang der Vorſtellung als durch Zwecke an ihm ſelbſt dieß Moment des Andersſeyns oder der Paſſivität bedarf, und wieder der Zuſammenhang der Urſache und Wirkung das Allgemeine: Jedes aber dieſes ſeines andern Moments entbehrt. Die nach Leibnitz durch die präſtabilirte Harmonie hervorzubringende Einheit, daß die Beſtimmung des Willens des Menſchen und die äußere Veränderung zuſammenſtimmt, iſt alſo durch ein Anderes, wenn auch nicht von Außen geſetzt; denn dieß Andere iſt Gott. Vor Gott ſollen die Monaden nicht ſelbſtſtändig, ſondern ideell und in ihn abſorbirt ſeyn.

Damit träte nun die Forderung ein, in Gott eben zu begreifen jene Einheit von dem, was vorher auseinander fällt; allein Gott hat das Privilegium, daß ihm das aufgebürdet wird, was nicht begriffen werden kann. Das Wort Gott iſt ſo die Aushülfe, die zu einer Einheit führt, die ſelbſt nur eine gemeinte iſt; denn das Herausgehen des Vielen aus dieſer Einheit wird nicht aufgezeigt. Gott ſpielt daher in der neuern Philoſophie eine weit größere Rolle, als in der alten, weil jetzt das Begreifen des abſoluten Gegenſatzes von Denken und Seyn Hauptforderung iſt.

So weit bei Leibnitz Gedanken fortgehen, ſo weit das Univerſum; wo das Begreifen aufhört, hört das Univerſum auf, und es fängt Gott an: ſo daß ſpäter ſogar dafür gehalten wurde, durchs Begreifen werde Gott ſchlecht, weil er dann in die Endlichkeit herabgezogen ſey. Es wird in jenem Verfahren von Beſtimmtem ausgegangen, dieß und jenes als nothwendig geſetzt; indem dann aber die Einheit dieſer Momente nicht begriffen wird, ſo wird ſie in Gott verlegt. Gott iſt alſo gleichſam die Goſſe, worin alle die Widerſprüche zuſammenlaufen; eine ſolche populare Sammlung iſt nun Leibnitzens Theodicee. Da ſind immer allerhand Ausreden auszuklügeln: Bei'm Widerſpruch von Gottes Gerechtigkeit und Güte, daß die eine die andere temperire: Wie ſich das Vorherwiſſen Gottes und die menſchliche Freiheit vertrage; — allerhand Syntheſen, die nie auf den Grund kommen, noch Beides als Momente aufzeigen.

Dieß ſind die Haupt-Momente der Leibnitziſchen Philoſophie. Es iſt eine Metaphyſik, die von einer beſchränkten Verſtandesbeſtimmung ausgeht: nämlich von der abſoluten Vielheit, ſo daß der Zuſammenhang nur als Continuität aufgefaßt werden kann. Dadurch iſt ſchon die abſolute Einheit aufgehoben, aber ſie iſt vorausgeſetzt; und die Vermittelung der Einzelnen mit einander iſt nur ſo zu erklären, daß es Gott iſt, der die Harmonie in den Veränderungen der Einzelnen beſtimmt. Dieß iſt ein künſtliches Syſtem, das auf der Verſtandes-Kategorie des Abſolutſeyns der abſtracten Einzelnheit begründet iſt. Das Wichtige bei Leibnitz liegt in den Grundſätzen, in dem Princip der Individualität und dem Satze der Ununterſcheidbarkeit.

2. Wolf.

Unmittelbar an Leibnitz ſchließt ſich nun die Wolfiſche Philoſophie an; denn ſie beſteht eigentlich darin, daß ſie ein pedantiſches Syſtematiſiren der Leibnitziſchen iſt, daher ſie auch die Leibnitziſch-Wolfiſche heißt. Wolf hat ſich in der Mathematik ſehr

berühmt gemacht, und ebenſo durch ſeine Philoſophie, welche in Deutſchland lange herrſchend geweſen iſt. Mit Wolf, als dem Lehrer des Verſtandes, iſt eine ſyſtematiſche Ausführung des vorhandenen philoſophiſchen Stoffes der menſchlichen Vorſtellungen überhaupt gegeben. Wolf hat ſich alſo vorzüglich um die allgemeine Verſtandesbildung der Deutſchen große, unſterbliche Verdienſte erworben; er darf vor Allen als Lehrer der Deutſchen genannt werden. Man kann ſagen, daß Wolf erſt das Philoſophiren in Deutſchland einheimiſch gemacht hat. Tſchirnhauſen und Thomaſius haben zugleich an dieſem Ruhme Theil genommen, beſonders dadurch, daß ſie über die Philoſophie in Deutſcher Sprache ſchrieben. Von Tſchirnhauſens und Thomaſius' Philoſophie iſt aber ihrem Inhalte nach nicht viel zu ſagen, es iſt ſogenannte geſunde Vernunft: eine Oberflächlichkeit und leere Allgemeinheit, die immer da Statt findet, wo der Anfang mit dem Denken gemacht wird. Die Allgemeinheit des Gedankens befriedigt dann, weil Alles darin iſt, wie in einem Sittenſpruch, der aber in ſeiner Allgemeinheit eben keinen beſtimmten Inhalt hat. Wolf iſt es dann erſt, welcher nicht gerade die Philoſophie, aber den Gedanken in der Form des Gedankens zum allgemeinen Eigenthum gemacht, und ihn an die Stelle des Sprechens aus dem Gefühl, aus dem ſinnlichen Wahrnehmen und in der Vorſtellung, in Deutſchland geſetzt hat. Dieß iſt für die Seite der Bildung höchſt wichtig; doch geht ſie uns eigentlich hier nichts an, ſondern vielmehr nur inſofern, als der Inhalt in dieſer Form des Gedankens ſich als Philoſophie geltend macht. Dieſe Philoſophie wurde, als Verſtandes-Philoſophie zur allgemeinen Bildung: das beſtimmte, verſtändige Denken iſt darin Grund-Princip, und breitet ſich über den ganzen Umkreis der Gegenſtände, die in das Gebiet des Wiſſens fallen, aus. Für Deutſchland, und auch allgemeiner, hat Wolf die Welt des Bewußtſeyns definirt, wie man es auch von Ariſtoteles ſagen kann. Was ihn von Ariſtoteles unterſcheidet, iſt, daß er ſich nur verſtändig dabei verhalten hat, während Ari-

ſtoteles den Gegenſtand ſpeculativ behandelte. Die Wolfiſche Philoſophie iſt alſo zwar erbaut auf der Leibnitziſchen Grundlage: ſo jedoch, daß das ſpeculative Intereſſe ganz daraus entfernt iſt. Die geiſtige höhere ſubſtantielle Philoſophie, die wir bei Böhme in einer eigenen noch barbariſchen Geſtalt auftreten ſahen, iſt ganz ausgelöſcht und ohne Wirkung in Deutſchland verſchwunden; ſelbſt ſeine Sprache wurde vergeſſen.

In Chriſtian Wolf's Lebensumſtänden iſt dieß am Merkwürdigſten, daß er, geboren 1679 zu Breslau, eines Bäckers Sohn, Anfangs Theologie, dann Philoſophie ſtudirte, und 1707 Profeſſor der Mathematik und Philoſophie zu Halle wurde. Hier machten ihm die pietiſtiſchen Theologen, beſonders Lange, die niederträchtigſten Händel. Die Frömmigkeit traute dieſem Verſtande nicht; iſt ſie wahrhaft, ſo geht ſie auf einen Inhalt, der ſpeculativer Natur iſt, und über den Verſtand hinausgeht. Als die Gegner durch ihre Schriften kein Oberwaſſer erhielten, ſo griffen ſie zu Intriguen. Sie ließen es bei König Friedrich Wilhelm I., dem Vater Friedrich's II., einem barbariſchen Soldatenfreunde, anbringen, daß nach Wolf's Determinismus der Menſch keinen freien Willen habe, und die Soldaten daher auch nicht aus freiem Willen deſertirten, ſondern durch eine beſondere Einrichtung Gottes (die präſtabilirte Harmonie); — eine Lehre, die, wenn ſie unter das Militair verbreitet würde, höchſt gefährlich ſeyn würde. Der König, hierüber höchſt aufgebracht, erließ ſogleich eine Cabinetsordre, daß Wolf binnen zweimal vier und zwanzig Stunden bei Strafe des Stranges Halle und die Preußiſchen Staaten verlaſſen ſollte. Wolf verließ alſo Halle, den 23. November 1723. Die Theologen fügten das Scandal hinzu, daß ſie gegen Wolf und ſeine Philoſophie predigten; und der fromme Franke dankte Gott in der Kirche auf den Knien für dieſe Entfernung Wolf's. Allein die Freude dauerte nicht lange. Wolf war nach Kaſſel gegangen: ward ſogleich als erſter Profeſſor der philoſophiſchen Facultät in Marburg angeſtellt: um die-

ſelbe Zeit von den Akademien der Wiſſenſchaften zu London, Paris und Stockholm zum Mitgliede angenommen: von Peter I. in Rußland aber zum Vicepräſidenten ſeiner neu errichteten Akademie in Petersburg ernannt. Er wurde auch nach Rußland berufen, was er aber ablehnte, erhielt jedoch ein Ehrengehalt, wurde von dem Churfürſten von Baiern in den Freiherrnſtand erhoben, kurz mit äußerlichen Ehren überhäuft, die beſonders damals (— auch noch jetzt) vor dem allgemeinen Publicum ſehr viel galten, und zu groß waren, als daß ſie nicht hätten in Berlin das größte Aufſehen machen müſſen. Es wurde dann in Berlin eine Commiſſion niedergeſetzt, die ein Gutachten über die Wolfiſche Philoſophie (denn dieſe hatte nicht vertrieben werden können) zu ſtellen hatte, und die ſie für unſchädlich erklärte, namentlich von aller Gefahr für Staat und Religion frei ſprach, und den Theologen das Streiten verbot und überhaupt den Mund ſtopfte. Friedrich Wilhelm erließ nun ſehr ehrende Rückberufungsſchreiben an Wolf, der jedoch den Ruf anzunehmen Bedenken trug, weil er nicht traute. Von Friedrich II. ward er gleich nach deſſen Thronbeſteigung 1740 ſehr ehrenvoll zurückgerufen (Lange war unterdeſſen geſtorben), und erſt jetzt nahm er den Ruf an. Wolf wurde Vicekanzler der Univerſität; er hatte aber ſeinen Ruf überlebt, und ſein Auditorium war am Ende völlig leer. Er ſtarb 1754. [1]

Einen großen Theil ſeiner Schriften verfaßte Wolf, wie Tſchirnhauſen und Thomaſius, in ſeiner Mutterſprache, wogegen Leibnitz meiſt nur Lateiniſch oder Franzöſiſch ſchrieb. Dieß iſt wichtig; man kann erſt dann ſagen, wie ſchon (S. 196 und 231) erinnert worden, daß eine Wiſſenſchaft einem Volke angehört, wenn es ſie in ſeiner eigenen Sprache beſitzt: und dieß iſt bei der Philoſophie am Nothwendigſten. Denn der Gedanke hat eben dieß Moment an ihm, dem Selbſtbewußtſeyn anzugehö-

[1] Buhle: Geſchichte der neuern Philoſoph., Bd. IV, Abth. II, S. 571—582; Tiedemann: Geiſt der ſpeculativen Philoſ., Bd. VI, S. 511—518; Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, Bd. III, §. 79, S. 195—196.

ren oder ſein Eigenſtes zu ſeyn; in der eigenen Sprache ausgedrückt, z. B. Beſtimmtheit ſtatt Determination, das Weſen ſtatt Eſſenz u. ſ. f., iſt dieß unmittelbar für das Bewußtſeyn, daß dieſe Begriffe ſein Eigenſtes ſind, mit dem es immer zu thun hat, nicht mit einem Fremden. Die Lateiniſche Sprache hat eine Phraſeologie, einen beſtimmten Kreis und Stufe des Vorſtellens: es iſt einmal angenommen, daß man, wenn Lateiniſch geſchrieben wird, platt ſeyn dürfe; es iſt unmöglich lesbar oder ſchreibbar, was man ſich erlaubt, Lateiniſch zu ſagen. Der Titel der Deutſchen philoſophiſchen Schriften Wolfs iſt immer: „Vernünftige Gedanken von den Kräften des menſchlichen Verſtandes und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkenntniß der Wahrheit, Halle, 1712," 8.; „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen, auch allen Dingen überhaupt, Frankfurt und Leipzig, 1719;" „Von der Menſchen Thun und Laſſen, Halle, 1720;" „Von dem geſellſchaftlichen Leben, Halle, 1721;" „Von den Wirkungen der Natur, Halle, 1723;" u. ſ. f. Ueber alle Theile der Philoſophie, bis zur Oekonomie hinaus, hat er Deutſche und Lateiniſche Quartanten geſchrieben, drei und zwanzig dicke Bände Lateiniſch, zuſammen bei vierzig Quartanten. Seine mathematiſchen Schriften machen noch beſondere viele Quartanten. Leibnitzens Differential- und Integral-Rechnung hat er beſonders in allgemeinen Gebrauch gebracht.

Wolf's Philoſophie iſt nur ihrem allgemeinen Inhalte nach und im Ganzen Leibnitziſche Philoſophie, nämlich nur in Bezug auf die Hauptbeſtimmungen der Monaden und der Theodicee, denen er treu geblieben iſt; der ſonſtige Inhalt aber iſt empiriſch, aus unſerer Empfindung, Neigung aufgenommen: ebenſo hat Wolf alle Carteſiſche und ſonſtige Beſtimmungen der allgemeinen Begriffe vollſtändig aufgenommen. So finden wir bei ihm abſtracte Sätze und ihre Beweiſe mit Erfahrungen vermiſcht, auf deren ungezweifelter Wahrheit er einen großen Theil ſeiner

Sätze baut, und bauen und die Gründe daraus hernehmen muß, wenn ein Inhalt herauskommen ſoll. Bei Spinoza iſt dagegen kein Inhalt, als die abſolute Subſtanz und das beſtändige Rückgehen in ſie. Die großen Verdienſte Wolf's um die Verſtandesbildung Deutſchlands, welche jetzt ganz für ſich ohne Zuſammenhang mit früherer tiefer metaphyſiſcher Anſchauung hervortrat (ſ. oben, S. 428), ſtehen in gleichem Verhältniſſe mit der Dürre und innern Gehaltloſigkeit, in welche die Philoſophie verſank, die er in ihre förmlichen Disciplinen abtheilte, in verſtändigen Beſtimmungen mit pedantiſcher Anwendung der geometriſchen Methode ausſpann, und gleichzeitig mit Engliſchen Philoſophen den Dogmatismus der Verſtandes-Metaphyſik, nämlich ein Philoſophiren, welches das Abſolute und Vernünftige durch ſich ausſchließende Gedankenbeſtimmungen und Verhältniſſe, z. B. Eins und Vieles oder Einfachheit und Zuſammenſetzung, Endliches und Unendliches, Cauſal-Verhältniß u. ſ. f. beſtimmt, zum allgemeinen Ton erhob. Wolf hat die ſcholaſtiſch-Ariſtoteliſche Philoſophie vollends gründlich verdrängt, und die Philoſophie zur allgemeinen, der Deutſchen Nation angehörigen, Wiſſenſchaft gemacht. Sonſt aber hat er der Philoſophie die ſyſtematiſche und gehörige Eintheilung in Fächer gegeben, die noch bis auf die neueſten Zeiten als eine Art von Autorität gegolten hat.

In der theoretiſchen Philoſophie handelt Wolf zuerſt die Logik ab, gereinigt von der ſcholaſtiſchen Ausführung: es iſt die Verſtandes-Logik, die er ſyſtematiſirt hat. Das Zweite iſt die Metaphyſik, die vier Theile enthält: erſtens die Ontologie, die Abhandlung von den abſtracten, ganz allgemeinen Kategorien des Philoſophirens, z. B. des Seyns (ὄν), daß das Eine, das Gute iſt; ferner kommt in dieſer abſtracten Metaphyſik die Accidenz, die Subſtanz, Urſach und Wirkung, das Phänomen u. ſ. f. vor. Die nächſte Lehre iſt die Kosmologie, eine allgemeine Körperlehre, die Lehre von der Welt; das ſind abſtract metaphyſiſche Sätze über die Welt, Daß es keinen Zufall giebt: keinen Sprung in der Natur, — das Geſetz der Continui-

tät. Die Naturlehre und Naturgeſchichte ſchließt Wolf aus. Der dritte Theil der Metaphyſik iſt die rationelle Pſycholo-gie oder Pneumatologie, die Philoſophie der Seele, welche von der Einfachheit, Unſterblichkeit, Immaterialität der Seele handelt. Das Vierte endlich iſt die natürliche Theologie, welche die Beweiſe vom Daſeyn Gottes aufſtellt.[1] Auch ſchiebt er (Capitel III) eine empiriſche Pſychologie ein. — Die praktiſche Philoſophie theilt er in Naturrecht, Moral, Völkerrecht oder Politik, und Oekonomie.

Das Ganze iſt nun vorgetragen in geometriſchen Formen, wie Definitionen, Axiome, Theoreme, Scholien, Corollarien u. ſ. f. In der Mathematik iſt der Verſtand an der Stelle; denn das Dreieck muß Dreieck bleiben. Wolf ging einerſeits auf einen großen ganz allgemeinen Umfang, und andererſeits auf Strenge der Methode in Anſehung der Sätze und ihrer Beweiſe. Es iſt dieß Erkennen in der Manier, wie es ſchon bei Spinoza vorkommt: nur noch hölzerner und bleierner, als bei dieſem. Solche Behandlungsweiſe hat Wolf auf allen möglichen Inhalt, auf das ganz Empiriſche ebenſo gut, angewendet, z. B. in ſeiner ſogenannten angewandten Mathematik, worin er viele nützliche Künſte hineinbringt und die gemeinſten Gedanken und Anweiſungen in die geometriſche Form bringt: was ſeinem Vortrage dann allerdings zum Theil ein ſehr pedantiſches Anſehen giebt, vorzüglich wenn der Inhalt ſich dem Vorſtellen ſogleich auch ohne dieſe Form rechtfertigt. Wolf verfährt nämlich ſo, daß er Definitionen zu Grunde legt, die im Ganzen auf unſern gewöhnlichen Vorſtellungen beruhen, indem er dieſe in die leere Form von Verſtandesbeſtimmungen überſetzt. Die Definitionen ſind alſo nur Nominal-Definitionen; und wir wiſſen nur, ob ſie richtig ſind, wenn ſie ſolchen Vorſtellungen entſprechen, die auf

[1] Wolfs Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen (Halle, 1741), Th. I, Cap. II, §. 114, 120, S. 59—60, 62—63; Cap. IV, §. 575—581, 686, S. 352—359, 425; Cap. V, §. 742, S. 463; §. 926, S. 573; Cap. VI, §. 928, S. 574, flg.

ihre einfachen Gedanken zurückgeführt werden. Der Schluß iſt die Hauptform dieſer Methode, und hat bei Wolf oft ſeine ganze Steifheit gewonnen.

In der Mathematik, die vier kleine Bände ausmacht, behandelt Wolf auch Baukunſt, Kriegskunſt. In der Baukunſt heißt z. B. ein Lehrſatz: „Die Fenſter müſſen für zwei Perſonen ſeyn." Einen Abtritt zu machen, wird auch als Aufgabe und Auflöſung vorgetragen. Das nächſte beſte Beiſpiel ſey aus der Kriegskunſt: Der „vierte Lehrſatz. Das Anrücken an die Feſtung muß dem Feinde immer ſaurer gemachet werden, je näher er derſelben kommet." Statt zu ſagen, Weil die Gefahr deſto größer iſt, was ſelbſt trivial, folgt der „Beweis. Je näher der Feind der Feſtung kommet, je größer iſt die Gefahr. Je größer aber die Gefahr iſt, je mehr muß man ihm Widerſtand thun können, umb ſeine Anſchläge zu zernichten und ſich von der Gefahr zu befreien, ſo viel möglich iſt. Derowegen je näher der Feind an die Feſtung kommet, deſto ſaurer muß ihm das Anrücken gemachet werden. W. z. e. w." [1] Da als Grund angegeben iſt, weil die Gefahr größer, ſo iſt das Ganze auch falſch, und kann das Gegentheil geſagt werden. Denn leiſtet man dem Feinde Anfangs allen möglichen Widerſtand, ſo kann er ja der Feſtung nicht näher kommen, alſo die Gefahr nicht größer werden. Der größere Widerſtand hat eine Urſache, nicht dieſen albernen Grund; nämlich weil die Beſatzung jetzt näher, und ſomit in einem engen Terrain operirt, kann ſie einen größeren Widerſtand leiſten. Auf dieſe höchſt triviale Weiſe verfährt Wolf mit allem möglichen Inhalt. Dieſe Barbarei des Pedantismus oder dieſer Pedantismus der Barbarei, ſo in ſeiner ganzen Ausführlichkeit und Breitheit dargeſtellt, hat nothwendig ſich ſelbſt um allen Credit gebracht:

[1] Wolfs Anfangsgründe aller mathematiſchen Wiſſenſchaften, Theil I: Anfangsgründe der Baukunſt, der andre Theil, Lehrſatz 8, S. 414; Aufgabe 22, S. 452—453; Th. II: Anfangsgründe der Fortification, der erſte Theil, S. 570.

und iſt, ohne beſtimmtes Bewußtſeyn, warum die geometriſche Methode nicht die einzige und letzte Methode des Erkennens iſt, durch den Inſtinct und das unmittelbare Bewußtſeyn der Albernheit dieſer Anwendungen aus der Mode gekommen.

3. Deutſche Popularphiloſophie.

Die Popularphiloſophie redet unſerem gewöhnlichen Bewußtſeyn zu Munde, legt es als den letzten Maaßſtab an. Wird auch bei Spinoza von vorausgeſetzten Definitionen angefangen, ſo iſt doch der Inhalt tiefer ſpeculativer Natur, und nicht aus dem gewöhnlichen Bewußtſeyn genommen. Bei Spinoza iſt das Denken nicht bloß die Form, ſondern der Inhalt gehört dem Denken ſelbſt an; er iſt der Inhalt des Gedankens in ſich ſelber. Bei dem ſpeculativen Inhalt befriedigt ſich der Inſtinct der Vernunft für ſich, weil dieſer Inhalt, als ſich an ſich ſelbſt integrirende Totalität, ſich dem Denken ſogleich in ſich rechtfertigt. Der Inhalt iſt bei Spinoza nur inſofern grundlos, als er keinen äußeren Grund hat, ſondern Grund in ſich ſelber iſt. Iſt der Inhalt aber endlich, ſo weiſt er auf die Forderung eines äußern Grundes hin; denn wir wollen dann einen anderen Grund, als dieſes Endliche. Ihrem Gehalt nach iſt die Wolfiſche Philoſophie alſo ſchon ſelber Popularphiloſophie, wenn ſie auch der Form nach das Denken noch gelten läßt. Die Wolfiſche Philoſophie hat ſo bis auf Kant geherrſcht. Baumgarten, Cruſius, Moſes Mendelsſohn ſind einzelne Bearbeiter der Wolfiſchen Philoſophie; der letzte hat in popularerer, geſchmackvollerer Form philoſophirt. Die Wolfiſche Philoſophie wurde ſo fortgeſetzt, obgleich ſie ihre pedantiſche Methode abgeſtreift hatte; doch kam ſie darum nicht weiter. Es handelt ſich da von der Vollkommenheit, von dem, was möglich ſey zu denken und nicht; die Metaphyſik war auf ihr Dünnſtes reducirt, und zur letzten Leerheit heruntergebracht, ſo daß an ihr kein feſter Faden blieb. Mendelsſohn hielt ſich, und wurde gehalten für den größten Philoſophen, und von ſeinen Freunden gelobt. Seine „Morgenſtunden" ſind trockene Wolfiſche Philoſophie, ſo ſehr dieſe Herren auch

ihren ſtroheruen Abſtractionen eine heitere Platoniſche Form zu geben ſich bemühten.

Die Geſtaltungen der Philoſophie, die wir betrachtet haben, haben den Charakter, Metaphyſik zu ſeyn, von allgemeinen Verſtandesbeſtimmungen auszugehen, damit aber zu verbinden Erfahrung, Beobachtung, überhaupt die empiriſche Weiſe. Bei dieſer Metaphyſik iſt die Eine Seite die, daß die Gegenſätze des Gedankens zum Bewußtſeyn gebracht und das Intereſſe auf die Auflöſung des Widerſpruchs gerichtet iſt. Denken und Seyn oder Ausdehnung, Gott und die Welt, Gutes und Böſes, Gottes Macht und Präſcienz auf der Einen Seite, und das Uebel in der Welt und die menſchliche Freiheit auf der andern Seite, dieſe Widerſprüche, die Gegenſätze von Seele und Geiſt, von vorgeſtellten und materiellen Dingen, und die gegenſeitige Beziehung derſelben haben das Intereſſe beſchäftigt. Die Auflöſung dieſer Gegenſätze und Widerſprüche iſt annoch zu geben; und Gott iſt geſetzt als das, in dem alle dieſe Gegenſätze aufgelöſt ſind. Dieß iſt das Gemeinſchaftliche aller dieſer Philoſophien nach der Hauptſeite. Dabei iſt jedoch zu bemerken, daß dieſe Gegenſätze nicht an ihnen ſelbſt aufgelöſt ſind, d. h. daß die Richtigkeit der Vorausſetzung nicht an ihr ſelbſt aufgezeigt iſt, und damit eine wahrhaft concrete Auflöſung nicht zu Stande gekommen iſt. Wenn auch Gott anerkannt wird als alle Widerſprüche auflöſend, ſo iſt dann Gott und die Auflöſung jener Widerſprüche mehr genannt, als gefaßt und begriffen worden. Wenn Gott nach ſeinen Eigenſchaften gefaßt wird, die Präſcienz, Allgegenwart, Allwiſſenheit, Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit u. ſ. f. als Eigenſchaften Gottes ſelbſt betrachtet werden, ſo führen ſie ſelbſt auf Widerſprüche; und dieſe Widerſprüche hat Leibnitz (ſ. oben, S. 426) ſo aufzuheben geſucht, daß er ſagt, dieſe Eigenſchaften temperiren einander, d. h. ſie ſind ſo zuſammengeſtellt, daß ſie einander aufheben. Dieß iſt aber kein Begreifen ſolcher Widerſprüche.

Dieſe Metaphyſik contraſtirt ſehr mit der alten Philoſophie

eines Plato, eines Ariſtoteles. Zur alten Philoſophie können wir immer wieder zurückkehren und ſie anerkennen; ſie iſt befriedigend auf ihrer Stufe der Entwickelung, — ein concreter Mittelpunkt, der der Aufgabe des Denkens, wie ſie gefaßt iſt, Genüge leiſtet. In dieſer modernen Metaphyſik ſind die Gegenſätze aber nur zu abſoluten Widerſprüchen entwickelt. Es iſt zwar auch ihre abſolute Auflöſung angegeben, Gott: aber nur als eine abſtracte, jenſeits ſtehende; dieſſeits bleiben alle Widerſprüche, ihrem Inhalte nach, unaufgelöſt. Gott iſt nicht gefaßt als der, in dem die Widerſprüche ſich ewig auflöſen; er iſt nicht gefaßt als Geiſt, als der Dreieinige. Nur in ihm als Geiſt und dreieiniger Geiſt iſt dieſer Gegenſatz ſeiner ſelbſt und ſeines Andern, des Sohnes, in ihm ſelbſt enthalten und auch damit die Auflöſung; dieſe concrete Idee von Gott, als der Vernunft, iſt noch nicht in die Philoſophie aufgenommen.

Um nun jetzt zu den philoſophiſchen Beſtrebungen anderer Völker einen Rückblick zu thun, ſo wenden wir uns zum Fortgang der Philoſophie. Auf dieſe dürre Verſtandes-Philoſophie ſehen wir wieder, wie ehemals, den Skepticismus eintreten, aber eigentlich in der Form des Idealismus, nämlich daß die Beſtimmungen ſubjective des Selbſtbewußtſeyns ſind. An die Stelle des Denkens ſehen wir hiermit den Begriff eintreten. Wie bei den Stoikern die Beſtimmtheit als gedachte gilt, ſo haben wir in der modernen Zeit dieſelbe Erſcheinung des Denkens, als der unbewegten Form der Einfachheit: nur daß jetzt das Bild oder das innere Bewußtſeyn der Totalität vorſchwebt, der abſolute Geiſt, den die Welt als ihre Wahrheit vor ſich hat, und auf deſſen Begriff ſie geht; — eine andere innere Grundlage, ein anderes Anſich des Geiſtes, das er heraus zu gebähren beſtrebt iſt, aus ſich und für ſich, ſo daß die Vernunft ein Begreifen deſſelben iſt, oder die Gewißheit hat, alle Realität zu ſeyn. Bei den Alten hatte die Vernunft (λόγος), als Inſich- und Fürſichſeyn des Bewußtſeyns, nur die ätheriſche formelle Exiſtenz als Sprache: hier

aber die Gewißheit als ſeyende Subſtanz; daher bei Carteſius die Einheit des Begriffs und Seyns, ebenſo bei Spinoza die allgemeine Realität. Das Hervortreten des Begriffs der Bewegung der fixen Gedanken an ihnen ſelbſt iſt dieß, daß die Bewegung, die nur als Methode außer ihrem Gegenſtande fällt, an ihn ſelbſt komme, oder das Selbſtbewußtſeyn in den Gedanken komme. Gedanke iſt das Anſichſeyn ohne Fürſichſeyn, eine gegenſtändliche Weiſe, nicht wie ein ſinnliches Ding, aber doch ein Anderes als die Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns. Dieſer Begriff, den wir jetzt in das Denken eintreten ſehen, hat nun überhaupt die dreierlei Formen, die wir noch zu betrachten haben: *erſtens* als einzelnes Selbſtbewußtſeyn, die formale Vorſtellung überhaupt; *zweitens* als allgemeines Selbſtbewußtſeyn, das ſich an alle Gegenſtände wendet, es ſeyen Gedachte, beſtimmte Begriffe, oder ſie haben die Form der Wirklichkeit, — an das überhaupt im Gedanken Feſtgeſetzte, an die intellectuelle Welt mit dem Reichthum ihrer Beſtimmungen, die als ein Jenſeits gilt, oder die intellectuelle Welt, inſofern ſie ihre Verwirklichung, die dieſſeitige Welt iſt. In dieſen beiden Weiſen nur iſt in dem nächſtfolgenden Kapitel der wirkliche Begriff vorhanden, noch nicht *drittens* als der in den Gedanken zurückgenommene, oder der ſich ſelbſt denkende oder gedachte Begriff. Während jenes allgemeine Selbſtbewußtſeyn ein begreifendes Denken überhaupt iſt, ſo iſt dieſe dritte Weiſe der Begriff ſelbſt als Weſen erkannt, d. h. der Idealismus. Dieſe drei Seiten vertheilen ſich wieder, wie bisher, an die drei Nationen, die in der gebildeten Welt allein zählen. Den Engländern kommt die empiriſche, ganz endliche Form des Begriffs zu: den Franzoſen die Form deſſelben als ſich an Allem verſuchend, ſich in ſeine Realität ſetzend, alle Beſtimmung aufhebend, und darum als allgemeines unbeſchränktes reines Selbſtbewußtſeyn: den Deutſchen wieder das Inſichgehen dieſes Inſichſeyns, das Denken des abſoluten Begriffs.

Zweites Kapitel.

Uebergangs-Periode.

Das Verkommen des Denkens bis zur Kantiſchen Philoſophie zeigt ſich denn in dem, was ſich jetzt gegen jene Metaphyſik erhoben hat, und allgemeine Popularphiloſophie, reflectirender Empirismus genannt werden kann, der ſelbſt mehr oder weniger Metaphyſik wird, wie umgekehrt jene Metaphyſik, inſofern ſie ſich zu beſondern Wiſſenſchaften ausbreitet, Empirismus wird. Gegen jene Widerſprüche der Metaphyſik, gegen die Künſtlichkeiten der metaphyſiſchen Zuſammenſtellung, gegen Gottes Aſſiſtenz, die präſtabilirte Harmonie, die beſte Welt u. ſ. f., gegen dieſen nur künſtlichen Verſtand ſind nämlich behauptet und gerichtet worden feſte dem Geiſt immanente Grundſätze von dem, was in der gebildeten Menſchenbruſt gefühlt, angeſchaut und verehrt wird; und dagegen, daß wir nur jenſeits in Gott die Auflöſung finden, ſind dieſe concreten Principien feſten Inhalts eine dieſſeitige Verſöhnung und Selbſtſtändigkeit, ein verſtändiger Halt, gefunden aus dem, was man im Allgemeinen geſunden Menſchenverſtand genannt hat. Dergleichen Beſtimmungen können nun wohl gut ſeyn und geltend gemacht werden, wenn das Gefühl, die Anſchauung, das Herz des Menſchen, ſein Verſtand ſittlich und intellectuell gebildet iſt; denn dann können beſſere, ſchönere Empfindungen und Neigungen im Menſchen herrſchen, und ein allgemeinerer Inhalt in dieſen Grundſätzen ausgedrückt ſeyn. Wenn man aber das,

was wir geſunde Vernunft nennen, das, was dem natürlichen Menſchen in's Herz gepflanzt iſt, zum Inhalt und Princip macht, ſo findet ſich der geſunde Menſchenverſtand als ein natürliches Empfinden und Wiſſen. Die Indier, die eine Kuh verehren, die neugebornen Kinder ausſetzen oder umbringen und alle möglichen Grauſamkeiten verüben, die Aegypter, die einen Vogel, den Apis u. ſ. f. anbeten, und die Türken haben auch ſolch' einen geſunden Menſchenverſtand. Der geſunde Menſchenverſtand und das natürliche Gefühl roher Türken zum Maaßſtab genommen, giebt aber abſcheuliche Grundſätze. Wenn wir aber von geſundem Menſchenverſtand ſprechen, von natürlichem Gefühl, ſo hat man dabei immer im Sinn einen gebildeten Geiſt; und die, welche die geſunde Menſchenvernunft, das natürliche Wiſſen, die unmittelbaren Gefühle und Offenbarungen in ihnen zur Regel und Maaßſtab machen, wiſſen nicht, daß, wenn Religion, das Sittliche, Rechtliche ſich als Inhalt in der Menſchenbruſt findet, dieß der Bildung und Erziehung verdankt werde, die nur erſt ſolche Grundſätze zu natürlichen Gefühlen gemacht haben. Hier ſind nun alſo natürliche Gefühle, geſunder Menſchenverſtand zum Princip gemacht; und darunter finden ſich viele anerkennbare. Dieß iſt denn die Geſtalt der Philoſophie im achtzehnten Jahrhundert. Hier haben wir im Allgemeinen drei Seiten zu betrachten: erſtens Hume für ſich; zweitens die Schottiſche Philoſophie; drittens die Franzöſiſche Philoſophie. Hume iſt Skeptiker; die Schottiſche Philoſophie macht einen Gegenſatz zum Hume'ſchen Skepticismus; die Franzöſiſche Philoſophie hat in der Deutſchen Aufklärung, mit welchem Ausdrucke man diejenige Geſtaltung der Deutſchen Philoſophie bezeichnet, welche nicht Wolfiſche Metaphyſik iſt, ein Anhängſel matterer Form. Weil aus dem metaphyſiſchen Gott concret nicht weiter gegangen werden kann, ſo gründet Locke ſeinen Inhalt auf Erfahrung. Daß aber der Empirismus das Denken zu keinem feſten Standpunkt führt, zeigt Hume, indem derſelbe alles Allgemeine negire; die Schotten ſtellen da-

gegen zwar allgemeine Sätze und Wahrheiten auf, aber nicht durch's Denken. In dem Empiriſchen ſelbſt iſt daher nunmehr der feſte Standpunkt anzunehmen; ſo finden die Franzoſen in der Wirklichkeit, die ſie réalité nennen, das Allgemeine, aber nicht ſeinen Gehalt in und aus dem Denken, ſondern als die lebendige Subſtanz, als Natur und Materie. Alles dieß iſt eine Fortbildung des reflectirenden Empirismus; und es ſind nun einige nähere Beſtimmungen davon anzugeben.

A. Idealismus und Skepticismus.

Das Denken überhaupt iſt das einfache, allgemeine Sichſelbſtgleichſeyn, aber als die negative Bewegung, wodurch das Beſtimmte ſich aufhebt. Dieſe Bewegung des Fürſichſeyns iſt jetzt weſentliches Moment des Denkens ſelbſt, während ſie bisher außer ihm war; und ſich ſo faſſend als Bewegung an ihm ſelbſt, iſt das Denken Selbſtbewußtſeyn, und zwar zuerſt formal, als einzelnes Selbſtbewußtſeyn. Dieſe Form hat es im Skepticismus, aber mit dem Unterſchied gegen den alten Skepticismus, daß jetzt die Gewißheit der Realität zu Grunde liegt: bei den Alten dagegen der Skepticismus das Rückkehren in das einzelne Bewußtſeyn war, ſo daß ihm dieſes nicht die Wahrheit iſt, oder daß er ſein Reſultat nicht ausſpricht und keine poſitive Bedeutung gewinnt. Da aber in der modernen Welt dieſe abſolute Subſtantialität, dieſe Einheit des Anſich und des Selbſtbewußtſeyns zum Grunde liegt, dieſer Glaube an die Realität überhaupt: ſo hat hier der Skepticismus die Form, Idealismus zu ſeyn, d. h. das Selbſtbewußtſeyn oder die Gewißheit ſeiner ſelbſt als alle Realität und Wahrheit auszuſprechen. Die ſchlechteſte Form dieſes Idealismus iſt, daß das Selbſtbewußtſeyn, als einzelnes oder formal, weiter nicht gehe, als zu ſagen: Alle Gegenſtände ſind unſere Vorſtellungen. Dieſen ſubjectiven Idealismus treffen wir bei Berkeley, [1] und eine andere Wendung deſſelben bei Hume.

[1] Berkeley wurde von Hegel in den Vorleſungen von 1825—1826 und

1. Berkeley.

Dieſer Idealismus, dem alle äußere Realität verſchwindet, hat den Locke'ſchen Standpunkt vor ſich, und geht unmittelbar von ihm aus. Bei Locke hatten wir nämlich geſehen, daß ihm die Quelle der Wahrheit die Erfahrung oder das wahrgenommene Seyn iſt. Da nun dieß ſinnliche Seyn, als Seyn, die Beſtimmtheit an ihm hat, für das Bewußtſeyn zu ſeyn: ſo ſahen wir nothwendig dieß daran hervortreten, daß wenigſtens Einiges von Locke ſo beſtimmt wurde, daß es nicht an ſich ſey, ſondern nur für Anderes ſey, Farbe, Figur u. ſ. w. nur im Subject, in ſeiner beſondern Organiſation ſeinen Grund habe. Dieß Seynfürandereſ aber wurde von ihm ebenſo nicht als Begriff aufgenommen, ſondern ſo, daß es in das Selbſtbewußtſeyn fiel, in das Selbſtbewußtſeyn nicht als allgemeines, nicht in den Geiſt, ſondern in das dem Anſich entgegengeſetzte.

George Berkeley nun war 1684 geboren zu Kilcrin bei Thomastown in der Grafſchaft Kilkenny in Irland; 1754 ſtarb er als Engliſcher Biſchof.[1] Er ſchrieb: Theory of vision, 1709; Treatise concerning the principles of human knowledge, 1710; Three Dialogues between Hylas and Philonous, 1713. Seine geſammelten Werke erſchienen 1784 zu London in zwei Bänden in Quart.

Berkeley trug einen Idealismus vor, der dem Malebranche'ſchen ſehr nahe kam. Der Verſtandes-Metaphyſik gegenüber tritt die Anſicht auf, daß alles Seyende und deſſen Beſtimmungen ein Empfundenes und vom Selbſtbewußtſeyn Gebildetes ſind. Berke-

1829—1830 übergangen; in beiden folgt Hume erſt auf die Schottiſche und Franzöſiſche Philoſophie, und ſteht alſo unmittelbar vor Kant; in der Vorleſung von 1825—1826 geht auch noch die Franzöſiſche Philoſophie der Schottiſchen voraus.

[1] Nachrichten von dem Leben und den Schriften des Biſchofs Berkeley (in Berkeley's philoſoph. Werk. Th. I, Leipzig, 1781), S. 1, 45; Buhle: Geſchichte der neuern Philoſophie, Band V, Abth. 1, S. 86—90.

ley's origineller Hauptgedanke iſt ſonach der: „Das Seyn von Allem, was wir ein Ding nennen, iſt allein ſein Wahrgenommenwerden;" d. h. das, von dem wir wiſſen, ſind unſere Beſtimmungen. „Alle Gegenſtände der menſchlichen Erkenntniß ſind Ideen," wie Berkeley es mit Locke nennt, „die entweder aus Eindrücken der äußern Sinne entſpringen, oder aus Wahrnehmungen der innern Zuſtände und Thätigkeiten des Geiſtes hervorgehen, oder endlich ſolche, die mittelſt des Gedächtniſſes und der Imagination durch Trennung und neue Zuſammenſetzung jener gebildet werden. Eine Vereinigung verſchiedener Empfindungen der Sinne erſcheint uns als ein beſonderes Ding, z. B. Empfindung der Farbe, des Geſchmacks, Geruchs, der Figur u. ſ. f.; denn unter Farben, Gerüchen, Tönen verſteht man immer nur das Empfundene.[1] Dieß iſt der Stoff und Gegenſtand der Erkenntniß; das Erkennende iſt das wahrnehmende Ich, das ſich in Beziehung auf jene Empfindungen in verſchiedenen Thätigkeiten, wie Einbilden, Erinnern, Wollen, äußert.

Berkeley giebt alſo zwar den Unterſchied des Fürſichſeyns und Andersſeyns zu, der bei ihm aber ſelbſt in's Ich fällt. Von dem Stoffe, worauf das Thätige gerichtet iſt, iſt es in Anſehung eines Theils wohl zugegeben, daß er außer dem Geiſte nicht exiſtirt, nämlich unſere Gedanken, inneren Gefühle und Zuſtände oder Erzeugniſſe der Einbildungskraft. Aber ebenſo können die mannigfaltigen ſinnlichen Vorſtellungen und Empfindungen nur in einem Geiſte exiſtiren. Locke zwar hatte z. B. Ausdehnung und Bewegung als Grundeigenſchaften unterſchieden, d. h. als ſolche, die den Gegenſtänden an ſich zukommen. Berkeley aber bemerkt ſehr gut die Inconſequenz von dieſer Seite, daß Groß und Klein, Schnell und Langſam als etwas Relatives gelten; ſollen alſo Ausdehnung und Bewegung an ſich ſeyn, ſo können ſie weder groß noch klein, weder ſchnell noch langſam ſeyn, d. h. gar nicht:

[1] Buhle, Geſchichte der neuern Philoſophie, Bd. V, S. 90—91; Berkeley's philoſophiſche Werke (enthaltend Geſpräche zwiſchen Hylas und Philonous), S. 82 flg., 97 flg.

denn dieſe Beſtimmungen liegen im Begriffe jener Eigenſchaften.[1] Es wird ſo bei Berkeley nur von der Beziehung der Dinge auf das Bewußtſeyn geſprochen, aus welcher ſie ihm nicht heraus kommen. Es folgt nun daraus, nur das Selbſtbewußtſeyn hat ſie; denn eine Wahrnehmung, die nicht in einem Vorſtellenden iſt, iſt nichts, iſt ein unmittelbarer Widerſpruch. Es kann keine nicht vorſtellende, nicht wahrnehmende Subſtanz ſeyn, welche das Subſtrat von Wahrnehmungen und Vorſtellungen wäre. Wenn ſich vorgeſtellt wird, daß etwas außer dem Bewußtſeyn ſey, das den Vorſtellungen ähnlich ſey, ſo iſt dieß ebenſo widerſprechend; eine Vorſtellung kann nur einer Vorſtellung, die Idee nur der Idee ähnlich ſeyn.[2]

Während alſo das Letzte, worauf es bei Locke ankommt, die abſtracte Subſtanz, das Seyn überhaupt mit der realen Beſtimmung eines Subſtrats der Accidenzen iſt, ſo erklärt Berkeley ſie für das Unverſtändlichſte von Allem; aber die Unverſtändlichkeit macht dieß Seyn nicht zu einem abſolut Nichtigen oder an ſich Unverſtändlichen.[3] Sondern Berkeley hält dem Daſeyn äußerer Gegenſtände nur die Unbegreiflichkeit der Beziehung eines Seyns auf den Geiſt entgegen. Dieſe Unbegreiflichkeit ſcheitert aber eben am Begriff, denn dieſer iſt das Negative der Dinge; und dieß bewog Berkeley und Leibnitz beide Seiten in ſich einzuſchließen. Nichtsdeſtoweniger bleibt aber ein Verhältniß von Anderem zu uns vorhanden; dieſe Empfindungen entwickeln ſich nicht aus uns, wie Leibnitz es vorſtellt, ſondern ſind durch Anderes beſtimmt. Es iſt ein leeres Wort, wenn Leibnitz von der Entwickelung innerhalb der Monade ſpricht; denn die Reihen haben in ſich keinen Zuſammenhang. Jedes Einzelne iſt alſo durch ein Anderes beſtimmt, nicht durch uns; und dann iſt es gleich, was dieſes Aeußere iſt, da

[1] Buhle, Geſchichte der neuern Philoſophie, B. V, Abth. 1, S. 92—93; Berkeley's philoſophiſche Werke, S. 123—132.

[2] Buhle, a. a. O., S. 91—92; Berkeley, a. a. O., S. 147—149, 185.

[3] Buhle, a. a. O., S. 93—94; Berkeley, a. a. O. S. 154—162.

es ein Zufälliges bleibt. In Beziehung nun auf das Leibnitziſche Gedoppelte, das gleichgültig gegeneinander iſt, ſagt Berkeley, daß ein ſolches Anderes ganz überflüſſig iſt. Berkeley nennt das Andere Objecte: dieſe können aber nicht das ſeyn, was wir Materielles nennen, weil Geiſt und Materie nicht zuſammenkommen können.[1] Unmittelbar widerſpricht aber dieſem Inſichſelbſtſeyn des Vorſtellenden die Nothwendigkeit der Vorſtellungen; denn das Inſichſeyn iſt die Freiheit des Vorſtellenden, das ſie aber nicht mit Freiheit erzeugt, ſondern dem ſie die Geſtalt und Beſtimmtheit eines Andern für es haben. Berkeley nimmt auch den Idealismus nicht in dieſem ſubjectiven Sinne, ſondern nur, daß Geiſter es ſind, die ſich mittheilen (das Andere iſt ſelbſt vorſtellend), mithin nur Gott es iſt, welcher ſolche Vorſtellungen hervorbringe; ſo daß ebenſo die Einbildungen oder Vorſtellungen, die mit Selbſtthätigkeit überhaupt aus uns erzeugt ſind, unterſchieden bleiben von jenen,[2] — dem Anſich.

Dieſe Vorſtellung iſt eine Einſicht der Schwierigkeiten, die bei dieſer Frage vorkommen, und denen Berkeley auf originelle Weiſe abhelfen wollte. Die Inconſequenz in dieſem Syſtem hat wieder Gott zu übernehmen, die Goſſe; ihm wird die Löſung des Widerſpruchs anheimgeſtellt. Kurz, bei dieſem Idealismus bleibt die gemeine ſinnliche Anſicht des Univerſums und die Vereinzelung der Wirklichkeit, ſo wie das Syſtem der Gedanken, der begriffloſen Urtheile vollkommen daſſelbe nach wie vorher; es ändert ſich ſchlechthin nichts an dem Inhalt als jene abſtracte Form, daß Alles nur Wahrnehmungen ſind.[3] Solcher Idealismus betrifft bloß den Gegenſatz des Bewußtſeyns und ſeines Objects, und läßt übrigens die Ausbreitung der Vorſtellungen und die Gegenſätze des empiriſchen und mannigfaltigen Inhalts ganz unberührt; und wenn nun ge-

[1] Buhle: Geſchichte der neuern Philoſophie, B. V, Abth. I, S. 94—95; Berkeley's philoſophiſche Werke, S. 210, 275.

[2] Buhle, a. a. O., S. 96—99; Berkeley, a. a. O., S. 204, 211—213, 274.

[3] Vergl. Berkeley, a. a. O., S. 259—262.

fragt wird, was iſt denn das Wahre dieſer Wahrnehmungen und Vorſtellungen, wie vorhin der Dinge, ſo iſt keine Antwort darauf. Es iſt ziemlich gleichgültig, ob man eine Anſicht von Dingen oder von Wahrnehmungen hat, wenn das Selbſtbewußtſeyn ein mit Endlichkeiten Erfülltes bleibt; den Inhalt empfängt es auf die gewöhnliche Weiſe, und er iſt von der gewöhnlichen Beſchaffenheit. Es taumelt in ſeiner Einzelnheit in den Vorſtellungen des ganz empiriſchen Daſeyns herum, ohne ſonſt vom Inhalt etwas zu erkennen und zu begreifen; oder in dieſem formalen Idealismus hat die Vernunft keinen eigenthümlichen Inhalt.

Auf was ſich nun in Anſehung des empiriſchen Inhalts Berkeley weiter einläßt, woher der Gegenſtand ſeiner Unterſuchung ganz pſychologiſch wird, bezieht ſich vornehmlich auf den Unterſchied der Empfindungen des Geſichts und Gefühls, auszumitteln, welche Art von Empfindungen dem Einen und dem Andern angehören. Dieſe Art Unterſuchungen halten ſich ganz an das Erſcheinende, und unterſcheiden nur darin mancherlei; oder das Begreifen kommt bloß bis zu Unterſchieden. Es iſt allein intereſſant, daß ſie dabei vornehmlich auf den Raum verfallen ſind, und ſich darüber herumſtritten, ob wir die Vorſtellung der Entfernung und ſo fort, kurz alle Vorſtellungen, die ſich auf den Raum beziehen, durch's Geſicht oder Gefühl erhalten. Der Raum iſt eben dieß ſinnliche Allgemeine, dieß in der Einzelnheit ſelbſt Allgemeine, was bei empiriſcher Betrachtung der empiriſchen Zerſtreuung zum Denken einladet und führt (denn es iſt ſelbſt der Gedanke), und womit eben dieß ſinnliche Wahrnehmen und Raiſonniren über die Wahrnehmung in ſeinem Thun verwirrt wird, und da es hier einen gegenſtändlichen Gedanken hat, eigentlich zum Denken oder Haben eines Gedankens eingeladen würde, aber damit nicht fertig werden kann, weil es ihm um den Gedanken oder Begriff nicht zu thun iſt, und es ſchlechthin nicht zum Bewußtſeyn des Weſens kommen kann; als einen

Gedanken denken ſie nichts, ſondern als ein Aeußeres, dem Gedanken Fremdes.

2. Hume.

Es iſt hier der Hume'ſche Skepticismus anzufügen, der mehr ſich hiſtoriſch merkwürdig gemacht hat, als er an ſich iſt; ſeine hiſtoriſche Merkwürdigkeit beſteht darin, daß Kant eigentlich den Anfangspunkt ſeiner Philoſophie von ihm nimmt.

David Hume wurde 1711 zu Edinburg geboren, und iſt 1776 zu London geſtorben. Er lebte in Edinburg als Bibliothekar; dann war er Geſandtſchafts-Secretair in Paris, wie er denn überhaupt lange Zeit in diplomatiſchen Verhältniſſen lebte. In Paris lernte er Jean Jacques Rouſſeau kennen, und lud ihn nach England ein; doch Rouſſeau's ungeheueres Mißtrauen entzweite ſie bald.[1] Hume iſt als Geſchichtsſchreiber mehr berühmt, als durch ſeine philoſophiſchen Werke. Er ſchrieb: A Treatise of human nature, III. Vol. 1739, überſetzt von Jacob, Halle, 1790, 8; ferner Essays and Treatises on several subjects, II. Vol. (Vol. I. containing Essays moral, political and literary, zuerſt gedruckt Edinburg, 1742; Vol. II. containing an Enquiry concerning human understanding, eine Umarbeitung des Treatise, zuerſt beſonders gedruckt London, 1748, 8). In ſeinen „Verſuchen," die ihn nach der philoſophiſchen Seite am berühmteſten gemacht haben, hat er philoſophiſche Gegenſtände wie ein gebildeter, denkender Weltmann behandelt: nicht in einem ſyſtematiſchen Zuſammenhang, auch nicht in dem Umfange, den ſeine Gedanken eigentlich hätten gewinnen können; vielmehr hat er in einigen Abhandlungen nur beſondere Seiten herausgenommen.

Die Hauptſache in ſeiner Philoſophie iſt kurz zu erwähnen. Er geht unmittelbar von dem Locke-Baconiſchen Standpunkt der Philoſophie aus, welcher unſere Begriffe aus der Erfahrung ſchöpft; und ſein Skepticismus hat ebenſo den Berkeley'ſchen

[1] Buhle: Geſchichte der neuern Philoſophie, B. V, Abth. I, S. 193—200.

Idealismus zum Gegenſtande. Die Fortbildung in Anſehung des Gedankens iſt die: Berkeley läßt alle Begriffe ſtehen; in Hume hat ſich der Gegenſatz des Sinnlichen und Allgemeinen gereinigt und ſchärfer ausgeſprochen, indem er das Sinnliche als leer an Allgemeinheit beſtimmt. Berkeley machte dieſen Unterſchied nicht, ob in ſeinen Empfindungen nothwendiger Zuſammenhang iſt oder nicht. Vorher war die Erfahrung eine Vermiſchung davon. „Alle unſere Vorſtellungen,“ ſagt Hume, „ſind Theils Impreſſionen, d. i. ſinnliche Empfindungen, Theils Begriffe oder Ideen; die letzteren ſind derſelbe Inhalt als jene, nur weniger ſtark und lebhaft. Alle Gegenſtände der Vernunft ſind ſomit entweder Beziehungen der Begriffe, wie die mathematiſchen Sätze, oder Thatſachen der Erfahrung.“ [1] Indem Hume dieſe zum Inhalt macht, ſo verwirft er natürlich die angeborenen Ideen. [2]

Indem Hume dann dieß, was man unter die Erfahrung ſubſumirt, näher betrachtet, findet er darin Verſtandes-Kategorien und beſonders die Beſtimmung des Allgemeinen und der allgemeinen Nothwendigkeit; am meiſten hat er die Kategorie von Urſach und Wirkung betrachtet, und in ihr das Vernünftige geſetzt, indem die Nothwendigkeit beſonders in dieſem Cauſalitäts-Verhältniſſe enthalten iſt. Hier vollendete Hume nun den Lockeanismus, indem er conſequent darauf aufmerkſam gemacht hat, daß, wenn man ſich auf dieſem Standpunkt hält, die Erfahrung zwar die Grundlage iſt von dem, was man weiß, die Wahrnehmung ſelbſt Alles enthält, was geſchieht, daß aber in der Erfahrung nicht enthalten ſind noch uns gegeben würden die Beſtimmungen von Allgemeinheit und Nothwendigkeit. So hat Hume die Ob-

[1] Tennemann's Grundriß der Geſchichte der Philoſophie von Wendt (Leipzig, 1829), §. 370, S. 439—440; Hume: Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, containing an Enquiry concerning human understanding (London, 1770), Section II, p. 21—22; Sect. IV, Part. 1, p. 42; Tennemann, B. XI, S. 433—434.

[2] Hume: Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, Not. A, p. 283—284.

jectivität, oder das Anundfürſichſeyn der Gedankenbeſtimmungen aufgehoben: „Unſere Ueberzeugung von einer Thatſache beruht auf Empfindung, Gedächtniß und den Schlüſſen aus dem Cauſal-Zuſammenhang, d. h. dem Verhältniß von Urſach und Wirkung. Die Kenntniß dieſer Cauſal-Verbindung entſteht nicht aus Schlüſſen a priori, ſondern lediglich aus Erfahrung; und wir ſchließen, indem wir ähnliche Folgen von ähnlichen Urſachen erwarten, aus dem Princip der Gewohnheit der Verknüpfung verſchiedener Erſcheinungen, d. h. aus dem Princip der Aſſociation der Vorſtellungen. Es giebt daher keine Erkenntniß außer der Erfahrung, keine Metaphyſik." [1]

Der einfache Gedanke iſt eigentlich dieſer, daß wir nach Locke den Begriff von Urſache und Wirkung, alſo von nothwendigem Zuſammenhang, aus der Erfahrung erhalten ſollen, allein die Erfahrung, als ſinnliche Wahrnehmung, keine Nothwendigkeit, keinen Cauſal-Zuſammenhang enthält. Denn in dem, was wir ſo beſtimmen, iſt dasjenige, was wir eigentlich wahrnehmen, nur, daß jetzt etwas geſchieht und dann etwas darauf folgt. Die unmittelbare Wahrnehmung bezieht ſich nur auf einen Inhalt von Zuſtänden oder Dingen, die nebeneinander und nacheinander vorhanden ſind, aber nicht auf das, was wir Urſach und Wirkung heißen; in der Succeſſion der Zeit iſt alſo keine Beziehung von Urſach und Wirkung, folglich auch keine Nothwendigkeit. [2] Wenn wir ſagen, der Druck des Waſſers iſt die Urſache des Umſturzes dieſes Hauſes, ſo iſt das keine reine Erfahrung. Wir haben da nur das Waſſer geſehen hierher drücken oder ſich bewegen, und dann das

[1] Tennemann's Grundriß der Geſchichte der Philoſophie von Wendt, §. 370, S. 440; Hume: Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, Sect. IV, Part. 1, p. 43—45; Sect. V, p. 66—67; Buhle: Geſchichte der neuern Philoſophie, B. V, Abth. 1, S. 204—205; Tennemann, B. XI, S. 435—436.

[2] Hume: Essays and Treatises on several subjects, Volum. III, Sect. VII, Part. 1, p. 102—103; Part. 2, p. 108—109; Section VIII, p. 118—119.

Digitized by Google

Haus umfallen u. ſ. f. Die Nothwendigkeit iſt alſo nicht durch die Erfahrung berechtigt, ſondern wir tragen ſie in die Erfahrung hinein; ſie iſt zufällig von uns gemacht, nur ſubjectiv. Dieſe Art von Allgemeinheit, die wir mit der Nothwendigkeit verbinden, nennt Hume dann eben Gewohnheit. Weil wir die Folge oft ſahen, ſo ſind wir gewohnt, den Zuſammenhang als einen nothwendigen anzuſehen; die Nothwendigkeit iſt ihm alſo eine ganz zufällige Ideen-Aſſociation, die Gewohnheit iſt.

Ebenſo iſt es in Anſehung des Allgemeinen. Was wir wahrnehmen, ſind einzelne Erſcheinungen, Empfindungen, wo wir ſehen, daß dieß jetzt ſo, dann anders iſt. Es kann nun auch ſeyn, daß wir dieſelbe Beſtimmung öfter, vielfach wahrnehmen. Aber dieß iſt immer noch weit von der Allgemeinheit entfernt; ſie iſt eine ſolche Beſtimmung, die uns nicht durch die Erfahrung gegeben iſt. Man kann ſagen, daß dieß eine ganz richtige Bemerkung Hume's iſt, wenn man unter Erfahrung die äußerliche Erfahrung verſteht. Daß etwas exiſtirt, empfindet die Erfahrung; aber ſo iſt das Allgemeine noch nicht in derſelben. In der That das ſinnliche Seyn als ſolches iſt eben dasjenige, was gleichgültig, nicht different auf Anderes geſetzt iſt; aber das ſinnliche Seyn iſt zugleich Allgemeines an ſich, oder die Indifferenz ſeiner Beſtimmtheit iſt nicht ſeine einzige Beſtimmtheit. Indem Hume aber die Nothwendigkeit, die Einheit Entgegengeſetzter, ganz ſubjectiv in der Gewohnheit ſieht, ſo kann man im Denken nicht tiefer herunter kommen. Die Gewohnheit iſt wohl einerſeits eine nothwendige im Bewußtſeyn, und inſofern ſehen wir das Princip dieſes Idealismus überhaupt darin; zweitens aber iſt dieſe Nothwendigkeit als etwas ganz Gedanken- und Begriffloſes vorgeſtellt.

Dieſe Gewohnheit findet nun Statt ſowohl bei unſerer Einſicht, die ſich auf die ſinnliche Natur bezieht, als in Beziehung auf Recht und Moralität. Die rechtlichen und moraliſchen Begriffe beruhen auf einem Inſtinct, einem ſubjectiven, aber

der Täuſchung vielfach unterworfenen moraliſchen Gefühl.[1] Skeptiſcher Weiſe könnte das Gegentheil auch aufgezeigt werden. Von dieſer Seite hat Hume nun das Rechtliche, Sittliche, die religiöſen Beſtimmungen betrachtet, und ihre abſolute Gültigkeit beſtritten. Wenn nämlich vorausgeſetzt iſt, unſere Erkenntniß ſtammt aus der Erfahrung, und nur was wir daraus haben, müſſen wir für wahr halten, ſo finden wir zwar in unſerem Gefühl z. B. die Empfindung, daß der Mörder, der Dieb u.ſ.w. beſtraft werden müſſen; und indem dieß auch Andere empfinden, ſo wird es allgemein geltend. Aber Hume beruft ſich, wie die alten Skeptiker, auf die verſchiedenen Meinungen der Völker: Bei verſchiedenen Völkern und in verſchiedenen Zeiten habe Verſchiedenes für Recht gegolten.[2] Es giebt deren, die für dieſen Fall die Empfindung des Unrechts bei'm Diebſtahl nicht haben, z. B. die Lacedämonier, die ſogenannten unſchuldigen Völker der Südſee-Inſeln. Was als unſittlich, ſchändlich, irreligiös bei einem Volke gilt, gilt bei andern Völkern nicht dafür. Indem alſo dergleichen auf Erfahrung beruht, ſo macht ein Subject dieſe Erfahrung, findet z. B. in ſeinem religiöſen Gefühl dieſe Beſtimmung für Gott; ein anderes Subject macht darüber andere Erfahrungen. Wir haben die Gewohnheit dieß für Recht und ſittlich gelten zu laſſen; Andere haben andere Gewohnheiten. Wenn daher die Wahrheit auf Erfahrung beruht, ſo kommt die Beſtimmung von Allgemeinheit, von Anundfürſichgelten u. ſ. f. wo anders her, iſt nicht durch die Erfahrung gerechtfertigt. Hume hat denn alſo dieſe Art von Allgemeinheit, ſo wie die Nothwendigkeit, mehr nur für ſubjectiv erklärt, nicht für objectiv exiſtirend; denn die Gewohnheit iſt eben eine ſubjective Allgemeinheit der Art. Dieß iſt eine

[1] Hume: Essyas and Treatises on several subjects, Vol. IV, containing an Enquiry concerning the principles of morals, Sect. I, p. 4; Appendix I; p. 170.

[2] Buhle: Geſchichte der neuern Philoſophie, Band V, Abth. 1, S. 230—231; cf. Hume, l. l. Vol. III, Sect. XII, P. II, p. 221; Vol. IV, An Enquiry etc., Sect. IV, 62—65: A dialogue, p. 235—236 etc. etc

wichtige und ſcharfſinnige Bemerkung in Beziehung auf die als Erkenntniß-Quell angenommene Erfahrung; und von dieſem Anfange iſt nun die Kantiſche Reflexion ausgegangen.

Hume (Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, Sect. VIII, XI) hat dann ſeinen Skepticismus weiter ausgedehnt auf die Begriffe und Lehren von der Freiheit und Nothwendigkeit, auf die Beweiſe vom Daſeyn Gottes; und in der That hat hier der Skepticismus ein weites Feld. Solchem Raiſonniren aus Gedanken und Möglichkeiten läßt ſich auch wieder ein anderes Raiſonniren entgegenſtellen; und es iſt keines beſſer, als das andere. Was auf metaphyſiſchem Wege über Unſterblichkeit, Gott, Natur u. ſ. f. feſtgeſetzt werden ſoll, entbehrt eines ſolchen eigentlichen Grundes, wie angegeben wird, daß es beruhe auf ſolchem; denn die Schlüſſe, womit man beweiſt, ſind ſubjectiv gebildete Begriffe. Wo nun aber eine Allgemeinheit iſt, da liegt ſie nicht in der Sache, ſondern iſt nur eine ſubjective Nothwendigkeit, die eben bloße Gewohnheit iſt. Das Reſultat, was dem Hume daraus entſpringt, iſt ſo nothwendig eine Verwunderung über den Zuſtand der menſchlichen Erkenntniß, ein allgemeines Mißtrauen und eine ſkeptiſche Unentſchiedenheit; was nun freilich nicht viel iſt. Den Zuſtand der menſchlichen Erkenntniß, über den ſich Hume verwundert, beſtimmt er näher ſo, daß darin ein Widerſtreit zwiſchen Vernunft und Inſtinct ſey: Dieſer Inſtinct aber, der vielerlei Vermögen, Neigungen u. ſ. f. umfaßt, täuſcht auf mannigfaltige Weiſe, und die Vernunft zeigt dieß auf. Auf der andern Seite aber iſt ſie leer, ohne eigenen Inhalt und eigenthümliche Principien; und wenn es um einen Inhalt zu thun iſt, muß ſie ſich an jene Neigungen halten. Die Vernunft hat ſo in ſich kein Kriterium, die Widerſtreite zwiſchen den einzelnen Trieben, und zwiſchen ihr und den Trieben zu entſcheiden.[1] Es tritt ſo überhaupt Alles in der Form eines unvernünftigen,

[1] Hume: Essays and Treatises on several subjects, Volum. III,

ungedachten Seyns auf; das an ſich Wahre und Rechte iſt nicht im Gedanken, ſondern in Form eines Triebes, einer Neigung.

B. Schottiſche Philoſophie.

Bei den Schottländern hat ſich dagegen etwas Anderes aufgethan; und ſie ſind die erſten Gegner Hume's, während wir in der Deutſchen Philoſophie an Kant einen anderen Gegner Hume's zu erkennen haben. Zu jenen gehören viele Philoſophen; das Engliſche Philoſophiren iſt jetzt auf Edinburg und Glasgow in Schottland beſchränkt, wo eine Menge von Profeſſoren aufeinander gefolgt ſind. Was ſie dem Hume'ſchen Skepticismus entgegenſetzten, iſt eine innere unabhängige Quelle der Wahrheit für das Religiöſe, Sittliche. Dieſes trifft mit Kant zuſammen, der auch der äußerlichen Wahrnehmung eine innere Quelle entgegenſetzt; dieſe hat aber bei Kant eine ganz andere Form, als bei den Schotten. Dieſe innere, unabhängige Quelle iſt bei ihnen nicht das Denken, die Vernunft als ſolche; ſondern der Inhalt, der zu Stande kommt aus dieſem Innern, iſt concreter Art, erfordert für ſich auch äußerlichen Stoff der Erfahrung. Das ſind populare Grundſätze, die einerſeits der Aeußerlichkeit der Erkenntniß-Quelle, andererſeits der Metaphyſik als ſolcher, dem für ſich abſtracten Denken oder Raiſonniren, entgegengeſetzt ſind. Dieſe Seite des raiſonnirenden Verſtandes hat ſich auf Moral und Politik gelegt: Wiſſenſchaften, die von Deutſchen, Franzöſiſchen und vornehmlich Schottiſchen Philoſophen ſehr ausgebildet worden ſind (ſ. oben, S. 399); ſie haben als gebildete Menſchen die Moral betrachtet, und verſucht, die moraliſchen Pflichten unter ein Princip zu bringen. Viele von ihren Schriften ſind in's Deutſche überſetzt; mehrere über Moral z. B. von Garve, der auch Cicero De officiis überſetzte: und ſie ſind in der Weiſe Cicero's geſchrieben, wenn dieſer ſein Insitum est a natura ausſpricht (ſ. Th. I, S. 109). Dieß moraliſche Gefühl und der gemeine Menſchen-

Sect. XII, Part. 1, p. 217—218; Not. N, p. 296—297; Buhle: Geſchichte der neuern Philoſophie, Band V, Abth. 1, S. 210.

verſtand werden hierauf bei einer ganzen Reihe von Schotten, wie Thomas Reid, Beattie, Oswald und Andere, allgemein die Principien; ſie haben auf dieſem Wege oft ſeine Bemerkungen gemacht, ſpeculative Philoſophie aber verſchwindet damit ganz bei ihnen. Bei dieſen Schottiſchen Philoſophen hat ſich beſonders die Wendung vorgefunden, daß ſie auch das Princip des Erkennens verſucht haben, beſtimmt anzugeben; im Ganzen aber gehen ſie auf daſſelbe hinaus, was auch in Deutſchland als das Princip aufgefaßt iſt. Als Grund der Wahrheit haben ſie nämlich die ſogenannte geſunde Vernunft, den allgemeinen Menſchenverſtand (sensus communis) aufgeſtellt. Hauptformen ſind folgende, da Jeder immer eine eigene Wendung hat.

1. Thomas Reid.

Thomas Reid, 1704 geboren, iſt als Profeſſor zu Glasgow 1796 geſtorben.[1] Er ſtellte das Princip des Gemeinſinns auf. Er hat unterſucht, was die Principe des Erkennens ſeyen; und ſeine Vorſtellung iſt die: „a) Daß es gewiſſe unbewieſene und unerweisliche Grundwahrheiten gebe, welche der Gemeinſinn erzeugt und als unmittelbar entſcheidend und entſchieden anerkennt." Das iſt alſo ein unmittelbares Wiſſen; darin iſt eine innere, unabhängige Quelle geſetzt, die hiermit der geoffenbarten Religion entgegengeſetzt iſt. „b) Dieſe unmittelbaren Wahrheiten bedürfen keiner Stütze künſtlicher Wiſſenſchaft, noch unterwerfen ſie ſich ihrer Kritik;" durch Philoſophiren können ſie nicht kritiſirt werden. „c) Die Philoſophie hat ſelbſt keine andere Wurzel als eine unmittelbare, durch ſich ſelbſt einleuchtende Wahrheit; was ſolchen Wahrheiten widerſpricht, iſt für ſich ſelbſt falſch, widerſprechend und lächerlich." Dieſes gilt für Erkenntniß und „d) Sittlichkeit. Sittlich handle das Individuum, wenn es nach vollſtändigen Principien der Vollkommenheit des Ganzen und ſeiner eigenen erkannten Pflicht handle."[2]

[1] Tennemann's Grundriß der Geſchichte der Philoſophie von Wendt, §. 371, S. 442.

[2] Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, Band III, §. 119.

2. James Beattie.

James *Beattie*, 1735 geboren, war Profeſſor der Moral zu Edinburg und Aberdeen, und ſtarb 1803. Er macht auch den Gemeinſinn zur Quelle alles Erkennens: „Der Gemeinſinn des ſchlichten *Menſchenverſtandes* iſt die Quelle aller Sittlichkeit, aller Religion und aller Gewißheit. Zum Zeugniß äußerer Sinne muß die Beſtätigung des Gemeinſinns hinzukommen. Wahrheit iſt, was mich die Beſchaffenheit meiner Natur zu glauben nöthigt. *Glaube* heißt bei gewiſſen Wahrheiten Ueberzeugung, bei wahrſcheinlichen Beifall. Die gewiſſe Wahrheit wird durch Anſchauung, die wahrſcheinliche durch Beweiſe erkannt.“[1] Solche Ueberzeugungen als ganz gewiß ſeyen die Grundlage zu Handlungen.

3. James Oswald.

James *Oswald*, ein Schottiſcher Geiſtlicher, gebrauchte den Ausdruck, daß wir ſolche Grundſätze als *Thatſachen* in uns finden.[2] „Das Daſeyn des göttlichen Weſens iſt (nach ihm) ſchlechthin Thatſache, über alles Raiſonnement und allen Zweifel ſchlechthin erhoben und für den ſittlichen Gemeinſinn unmittelbar gewiß.“[3] Es iſt daſſelbe, was in Deutſchland auch zu jener

S. 259; cf. Thomas Reid: An Inquiry into the human mind on the principles of common sense (Edinburgh, 1810), Chap. I, Sect. IV, p. 19—20 (in's Deutſche überſetzt, Leipzig, 1782, S. 17—18); Chap. VI, Sect. XX, p. 372—375 (S. 310—311) etc.

[1] Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, Band III, §. 120, S. 261—262; cf. James Beattie: Essays on the nature and immutability of thrut etc. (Edinburgh, 1772), Part. I, Chap. I, p. 18—31 (in's Deutſche überſetzt, Kopenhagen und Leipzig, 1772, S. 24—42); Chap. II, Sect. II, p. 37—42 (S. 49—55) etc.

[2] Cf. James Oswald: An appeal of common sense in behalf of religion (Edinburgh, 1772), Vol. I, Book I, Introduction, p. 12 (überſetzt von Wilmſen, Leipzig, 1774, S. 11).

[3] Rixner, a. a. O., §. 121, S. 262; cf James Oswald, l. c., Vol. II, Book II, Chap. 1, p. 50—51 (S. 54—55).

Zeit als Princip geſetzt iſt: eine innere Offenbarung, ein Wiſſen vom Gewiſſen, beſonders von Gott und ſeinem Seyn.

1. Dugald Stewart.

Dahin gehören auch Dugald Stewart, Eduard Search, Ferguſon, Hutcheſon, die meiſt über Moral geſchrieben haben. Auch der Staats-Oekonom Adam Smith iſt in dieſem Sinne Philoſoph und der bekannteſte von ihnen. Dieſe Schottiſche Philoſophie wird jetzt in Deutſchland als etwas Neues ausgegeben. Es iſt eine Popularphiloſophie, die einerſeits dieſes große Recht hat, im Menſchen, in ſeinem Bewußtſeyn die Quelle für das aufzuſuchen, was ihm überhaupt gelten ſoll, die Immanenz deſſen, was für ihn Werth haben ſoll. Der Inhalt iſt zugleich concreter Inhalt; er iſt inſofern der eigentlichen Metaphyſik, dem Herumirren in abſtracten Verſtandesbeſtimmungen, entgegengeſetzt. Von dieſen Schotten ſcheint Dugald Stewart, der noch lebt,[1] der letzte und unbedeutendſte zu ſeyn; es iſt in ihnen allen im Ganzen derſelbe Boden, derſelbe Kreis der Reflexion: nämlich eine aprioriſche Philoſophie, aber nicht auf ſpeculative Weiſe zu ſuchen. Die allgemeine Vorſtellung ihres Princips iſt der geſunde Menſchenverſtand; zu dieſem haben ſie wohlwollende Neigungen, Sympathie, moraliſchen Sinn genommen, und von ſolchen Gründen aus ſehr vorzügliche moraliſche Schriften verfaßt. Das iſt nun wohl ſchon ganz gut, um bis zu einem gewiſſen Grade der Bildung zu wiſſen, was ſo ungefähr die allgemeinen Gedanken ſeyen, um ſie hiſtoriſch zu erzählen, ſich auf Beiſpiele zu berufen und ſie zu erläutern; aber weiter reicht es nicht.

In neuern Zeiten iſt dieſe Schottiſche Philoſophie nach Frankreich übergegangen, und der Profeſſor Royer-Collard, jetziger Präſident der zweiten Kammer,[2] ſo wie ſein Schüler Jouffroy, gehen nach ihr von den Thatſachen des Bewußtſeyns

[1] Vorleſungen von 1825—26.

[2] Vorleſungen von 1829—30.

durch gebildetes Raiſonnement und Erfahrung zu weiterer Entwickelung fort. — Hieran knüpft ſich auch das, was die Franzoſen Ideologie nennen (ſ. oben, S. 387); abſtracte Metaphyſik iſt es, inſofern es ein Aufzählen und Analyſiren der einfachſten Denkbeſtimmungen iſt. Sie werden nicht dialektiſch behandelt, ſondern aus unſerer Reflexion, aus unſern Gedanken wird der Stoff genommen: und an dieſem werden die Beſtimmungen, die darin enthalten ſind, aufgezeigt.

C. Franzöſiſche Philoſophie.

Wir gehen zur Franzöſiſchen Philoſophie über; ihr Verhältniß zur Metaphyſik iſt, daß, während der Menſch Laie gegen ſich ſelbſt iſt als Metaphyſiker, ſie den Laienſtand, den politiſchen, religiöſen und philoſophiſchen, aufhebt. Es ſind zweierlei Geſtalten zu erwähnen, die vornehmlich wichtig ſind in Rückſicht auf die Bildung, die Franzöſiſche Philoſophie und die Aufklärung. Bei den Engländern ſahen wir nur dieſen Idealismus: entweder formal, als die bloße allgemeine Ueberſetzung des Seyns in Füranderesſeyn, d. h. in Wahrgenommenwerden; oder das Anſich dieſes Wahrgenommenwerdens ſind Inſtinkte, Triebe, Gewohnheiten u. ſ. f., blinde, beſtimmte Kräfte, — der Rückgang in das Selbſtbewußtſeyn, das ſelbſt als natürliches Ding erſcheint. In jenem erſten Idealismus bleibt die ganze Endlichkeit, Ausbreitung des Erſcheinens, des Empfindens, ebenſo der Gedanken, beſtimmten fixen Begriffe, dieſelbe, als in dem unphiloſophiſchen Bewußtſeyn. Der Hume'ſche Skepticismus läßt alles Allgemeine in die Gewohnheiten und Inſtincte verſinken: d. h. er iſt ein einfacheres Zuſammennehmen der erſcheinenden Welt; aber dieß Einfachere, dieſe Inſtincte, Triebe und Kräfte ſind ebenſo ein geiſtloſes, unbewegtes, beſtimmtes Daſeyn des Selbſtbewußtſeyns. Lebhafter, bewegter, geiſtreicher iſt die Franzöſiſche Philoſophie; oder vielmehr ſie iſt das Geiſtreiche ſelbſt. Sie iſt der

abſolute Begriff, welcher ſich gegen das ganze Reich der beſtehenden Vorſtellungen und fixirten Gedanken kehrt, alles Fixe zerſtört, und ſich das Bewußtſeyn der reinen Freiheit giebt. Dieſer idealiſtiſchen Thätigkeit liegt die Gewißheit zu Grunde, daß, was iſt, was als an ſich gilt, Alles Weſen des Selbſtbewußtſeyns iſt, daß weder die Begriffe (einzelne Weſen, die das wirkliche Selbſtbewußtſeyn regieren) von Gut und Böſe, noch von Macht, Reichthum, noch die fixen Vorſtellungen des Glaubens von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt, ſeiner Regierung, und wieder der Pflichten des Selbſtbewußtſeyns gegen ihn, — daß dieß Alles keine an ſich ſeyende Wahrheit iſt, die außer dem Selbſtbewußtſeyn wäre. Alle dieſe Formen, das reale Anſich der wirklichen Welt, das Anſich der überſinnlichen Welt, heben ſich alſo in dieſem ſeiner ſelbſt bewußten Geiſte auf. Er hält nicht nach der ehrlichen Weiſe auf ſie, welche dieſe Vorſtellungen, wie ſie einmal eben ſind, gelten läßt, und ſie für wahr annimmt, für unabhängig und frei außer dem Selbſtbewußtſeyn verehrt, ſondern er ſpricht geiſtreich von ihnen: d. h. daß das Selbſtbewußtſeyn durch ſeine Thätigkeit erſt etwas daraus macht, und zwar etwas Anderes, als wofür ſie ſich unmittelbar geben, und ihm nur das geiſtreiche Verhalten, eben dieſe Formation und Bewegung durch ſein Selbſtbewußtſeyn gilt und ſein Intereſſe iſt. Es iſt der Charakter des Begriffs in ſeiner Wirklichkeit; was dieſem Alles einſehenden und begreifenden Selbſtbewußtſeyn das Weſen iſt, gilt.

Es iſt nun zu ſehen, wie dieſem abſolut begreifenden Selbſtbewußtſeyn das Weſen iſt. Zunächſt iſt dieſer Begriff ſo fixirt als nur die negative Bewegung des Begriffs; das Poſitive, Einfache oder Weſen, fällt außerhalb dieſer Bewegung. Es bleibt ihm keine Unterſcheidung, kein Inhalt; denn aller beſtimmte Inhalt geht in jener Negativität verloren. Dieß leere Weſen iſt für uns überhaupt das reine Denken, was die Franzoſen être suprême nennen: oder gegenſtändlich als ſeyend vorgeſtellt, dem Bewußtſeyn überhaupt gegenüber, die Materie. Als Materie

alſo, als leere Gegenſtändlichkeit iſt das abſolute Weſen beſtimmt durch den Begriff, der allen Inhalt und Beſtimmung zerſtört, und nur dieß Allgemeine zu ſeinem Gegenſtande hat. Es iſt der Begriff, der ſich nur zerſchlagend verhält, nicht wieder ſich ausbildet aus dieſer Materie oder reinem Denken, oder reiner Subſtantialität heraus. Wir ſehen ſo hier frei den ſogenannten Materialismus und Atheismus auftreten, als das nothwendige Reſultat des reinen begreifenden Selbſtbewußtſeyns. Eines Theils geht in dieſer negativen Bewegung alle Beſtimmung zu Grunde, die den Geiſt als ein Jenſeits des Selbſtbewußtſeyns vorſtellt, und vornehmlich alle Beſtimmungen in ihm, und auch dieſe, die ihn als Geiſt ausſagen, weſentlich alle Vorſtellungen des Glaubens von ihm, dem er als ein ſeyendes Selbſtbewußtſeyn außer dem Selbſtbewußtſeyn gilt, kurz alles Ueberlieferte, durch Autorität Auferlegte. Es bleibt nur das gegenwärtige, wirkliche Weſen; denn das Selbſtbewußtſeyn anerkennt das Anſich nur als ein ſolches, das für es als Selbſtbewußtſeyn iſt, worin es ſich wirklich weiß: die Materie, und ſie als thätig ſich in der Vielheit ausbreitend und verwirklichend, die Natur. In der Gegenwart bin ich mir meiner Wirklichkeit bewußt; und conſequenter Weiſe findet das Selbſtbewußtſeyn ſich ſelbſt als Materie, — die Seele als materiell, die Vorſtellungen als Bewegungen und Veränderungen im innern Organe des Gehirns, die auf die äußeren Eindrücke der Sinne folgen. Eine Weiſe des Seyns der Materie iſt mithin Denken. Es vollbringt ſich hier eigentlich in dieſem Gegenſtande im Ganzen als das Letzte die Eine Spinoziſtiſche Subſtanz, welcher der Franzöſiſche Materialismus als Naturalismus parallel iſt; während wir aber dieſe Kategorie bei Spinoza haben und vorfinden, ſo erſcheint ſie hier als das Reſultat der vom Empirismus ausgehenden Abſtraction des Verſtandes. — Die andere Form der Aufklärung iſt dagegen, wenn das abſolute Weſen ſo als ein Jenſeits des Selbſtbewußtſeyns geſetzt wird, daß von ihm ſelbſt, von ſeinem Anſich gar nichts erkannt werde. Es führt den leeren Namen Gott. Denn Gott mag

beſtimmt werden, wie er will, ſo fallen alle dieſe Beſtimmungen hinweg; er iſt gleich x, das ſchlechthin Unbekannte. Dieſe Anſicht heißt darum nicht Atheismus, erſtens weil ſie noch den leeren, nichts ſagenden Namen gebraucht, zweitens weil ſie die nothwendigen Verhältniſſe des Selbſtbewußtſeyns, Pflichten u. ſ. f. ausdrückt, nicht als an und für ſich nothwendig, ſondern als nothwendig durch die Beziehung auf ein Anderes, nämlich das Unbekannte, — ob es gleich zu einem Unbekannten kein poſitives Verhältniß giebt, als ſich als Einzelnes aufzuheben. Materie aber iſt es nicht, weil dieß Einfache, Leere negativ beſtimmt iſt, als nicht ſeyend für das Selbſtbewußtſeyn. Damit iſt aber daſſelbe geſchehen; denn die Materie iſt das Allgemeine, das Fürſichſeyn als aufgehoben vorgeſtellt. Aber die wahre Reflexion auf jenes Unbekannte iſt ebenſo, daß es eben für das Selbſtbewußtſeyn als ein Negatives deſſelben iſt, d. h. Materie, Wirklichkeit und Gegenwart; es iſt dieß Negative für mich, dieß iſt ſein Begriff. Der Unterſchied hierin von Solchem, das vollkommen etwas Anderes zu ſeyn ſcheint, und worin ſich der Einen Parthei nicht nachſagen ließe, daß das, was ſie meint, dieß ſey, iſt der Unterſchied, der auf dieſer letzten Abſtraction beruht.

Weil nun der Begriff bloß in ſeiner negativen Form vorhanden iſt, ſo bleibt die poſitive Ausbreitung ohne Begriff; ſie hat die Form der Natur, eines Seyenden, wie im Phyſiſchen ſo im Moraliſchen. Die Erkenntniß der Natur bleibt die gewöhnliche wiſſenſchaftlich unſpeculative, und ihrem Weſen nach, inſofern ſie Philoſophie ſeyn ſoll, ein allgemeines Reden, das mit den Worten: „Kräfte, Verhältniſſe, mannigfaltige Verbindungen“ ſich herumtreibt, aber zu nichts Beſtimmtem kommt. Ebenſo im Geiſtigen iſt Theils die Metaphyſik des Geiſtes ſo beſchaffen, daß dieſe eben eine beſondere Organiſation iſt, wodurch die Kräfte, welche Empfindung, Wahrnehmung u. ſ. f. heißen, entſtehen; ein langweiliges Gerede, das nichts begreiflich machen kann, die Erſcheinungen und Wahrnehmungen aufnimmt und über ſie raiſonnirt, ihr Anſich aber ebenſo zu gewiſſen beſtimmten Kräften macht

deren Inneres wir weiter nicht näher kennen. Die Beſtimmung und Erkenntniß der moraliſchen Seite geht ebenſo darauf, den Menſchen auf ſeine ſogenannten natürlichen Triebe zurückzubringen; das Anſich hat die Form von einem Natürlichen, dieß Natürliche heiße nun Selbſtliebe, Eigennutz oder wohlwollende Neigung. Man ſoll der Natur gemäß leben, wird verlangt; dieſe Natur bleibt aber bei allgemeinen Redensarten und Schilderungen ſtehen, wie z. B. der Rouſſeau'ſche Naturzuſtand. Was die Metaphyſik der Vorſtellungen genannt wird, iſt der Locke'ſche Empirismus, der ihren Urſprung im Bewußtſeyn, inſofern es einzelnes Bewußtſeyn iſt, aufzuzeigen ſucht: und aus der Bewußtloſigkeit heraus geboren in die Welt tritt, um als ſinnliches Bewußtſeyn zu lernen. Dieſe äußerliche Entſtehung verwechſeln ſie mit dem Werden und dem Begriffe der Sache. Wenn man unbeſtimmt fragt, Was iſt der Urſprung, das Werden des Waſſers? und man antwortet, es kommt aus den Bergen heraus, oder vom Regen, ſo iſt dieß eine Antwort im Geiſte jenes Philoſophirens. Kurz, es iſt nur das Negative intereſſant; und von dieſer poſitiven Franzöſiſchen Philoſophie kann nicht die Rede ſeyn. Aber jenes Negative ſelbſt gehört eigentlich mehr der Bildung, die uns hier nicht angeht; und auch die Aufklärung gehört dazu. Was in den Franzöſiſchen philoſophiſchen Schriften, die in dieſer Rückſicht wichtig ſind, bewundernswürdig iſt, iſt dieſe erſtaunliche Energie und Kraft des Begriffes gegen die Exiſtenz, gegen den Glauben, gegen alle Macht der Autorität ſeit Jahrtauſenden. Es iſt einerſeits merkwürdig der Charakter des Gefühls der tiefſten Empörung gegen alles dieß Geltende, was dem Selbſtbewußtſeyn ein fremdes Weſen iſt, was ohne es ſeyn will, worin es nicht ſich ſelbſt findet; eine Gewißheit von der Wahrheit der Vernunft, die es mit der ganzen entfernten Intellectual-Welt aufnimmt und ihrer Zerſtörung gewiß iſt. Der Franzöſiſche Atheismus, Materialismus und Naturalismus hat die Vorurtheile alle zerſchlagen, und den Sieg davon getragen über die begriffloſen Vorausſetzungen und Gültigkeiten des poſitiv Beſtehenden in der Religion,

das den Gewohnheiten, Sitten, Meinungen, den rechtlichen und moraliſchen Beſtimmungen und der bürgerlichen Einrichtung vergeſellſchaftet iſt; mit dem geſunden Menſchenverſtand und einem geiſtreichen Ernſt, nicht frivolen Declamationen hat er ſich gegen den Weltzuſtand in geſetzlicher Ordnung, gegen Staatsverfaſſung, Rechtspflege, Regierungsweiſe, politiſche Autorität, ebenſo gegen Kunſt gekehrt.

Die andere Seite aber zu dieſer leeren iſt die erfüllte Seite. Das Poſitive ſind andererſeits ſogenannte unmittelbar einleuchtende Wahrheiten des geſunden Menſchenverſtands, der nichts enthält, als nur dieſe Wahrheit und Forderung, ſich ſelbſt zu finden, und in dieſer Form ſtehen bleibt. Es entſteht dabei aber das Streben, das Abſolute als ein Gegenwärtiges, und als Gedachtes zugleich und als abſolute Einheit zu erfaſſen; — ein Beſtreben, welches, mit Läugnung des Zweckbegriffs ſowohl im Natürlichen, alſo des Begriffs vom Leben, als im Geiſtigen, des Begriffs vom Geiſte und von Freiheit, nur zum Abſtractum einer in ſich unbeſtimmten Natur, des Empfindens, des Mechanismus, der Eigenſucht und Nützlichkeit kommt. Das iſt es dann, was wir an der poſitiven Richtung der Franzöſiſchen Philoſophie werden herauszuheben haben. In ihren Staatsverfaſſungen ſind die Franzoſen zwar von Abſtractionen ausgegangen, aber als allgemeinen Gedanken, welche das Negative gegen die Wirklichkeit ſind: die Engländer entgegengeſetzt von concreter Wirklichkeit, dem unförmlichen Gebäude ihrer Verfaſſung; wie denn auch ihre Schriftſteller ſich nicht zu allgemeinen Grundſätzen erhoben haben. Was Luther nur im Gemüth und im Gefühl angefangen, — die Freiheit des Geiſtes, die ihrer einfachen Wurzel unbewußt nicht ſich erfaßt, aber doch ſchon das Allgemeine ſelber iſt, dem aller Inhalt im ſich mit ſich ſelbſt erfüllenden Gedanken verſchwindet, — dieſe allgemeinen Beſtimmungen und Gedanken haben die Franzoſen aufgeſtellt, und daran feſtgehalten: allgemeine Grundſätze, und zwar als die Ueberzeugung des Individuums in ihm ſelbſt. Die

Freiheit wird Weltzuſtand, verbindet ſich mit der Weltgeſchichte, und macht Epoche in derſelben; es iſt die concrete Freiheit des Geiſtes, eine concrete Allgemeinheit, es ſind Grundſätze über das Concrete, die jetzt an die Stelle der abſtracten Metaphyſik des Carteſius treten. Bei den Deutſchen finden wir Quäkeleien; ſie wollen auch dieß noch erklärt haben, bringen eine miſerable Erſcheinung und Einzelnheit herbei. Die Franzoſen vom Denken der Allgemeinheit aus, die Deutſche Gewiſſensfreiheit vom Gewiſſen aus, welches lehrt, „Prüfet Alles und das Gute behaltet," ſind ſich aber begegnet, oder haben dieſelbe Bahn: nur haben die Franzoſen, gleichſam gewiſſenlos, Alles geradezu abgemacht und ſyſtematiſch einen beſtimmten Gedanken feſtgehalten, — das phyſiokratiſche Syſtem; die Deutſchen wollen ſich den Rücken frei halten, vom Gewiſſen her unterſuchen, ob ſie auch dürfen. Die Franzoſen haben mit Geiſt, die Deutſchen mit Verſtand gegen den ſpeculativen Begriff gekämpft. Wir finden bei den Franzoſen ein tiefes allumfaſſendes philoſophiſches Bedürfniß, ganz anders als bei den Engländern und Schotten, und ſelbſt als bei den Deutſchen, voller Lebendigkeit: eine allgemeine, concrete Anſicht des Alls, mit voller Unabhängigkeit ebenſo von aller Autorität als von aller abſtracten Metaphyſik. Die Methode iſt dabei die: aus der Vorſtellung, aus dem Gemüth zu entwickeln; es iſt eine große Anſchauung, die immer das Ganze vor Augen hat, und dieſes zu erhalten und zu gewinnen ſucht.

Dieſer geſunde Menſchenverſtand, dieſe geſunde Vernunft, mit dem Inhalt, genommen aus der Menſchenbruſt, dem natürlichen Gefühle, hat ſich nun gerichtet gegen die religiöſe Seite in verſchiedenen Momenten: und zwar einerſeits und zunächſt als Franzöſiſche Philoſophie gegen die Katholiſche Religion, die Feſſeln des Aberglaubens und der Hierarchie: auf der andern Seite, in matter Geſtalt, als Deutſche Aufklärung, gegen die Proteſtantiſche Religion, inſofern ſie einen Inhalt hat, den ſie aus der Offenbarung, der kirchlichen Beſtimmung überhaupt erhalten hat. Die Eine

Richtung iſt gegangen gegen die Form der Autorität überhaupt, die andere gegen den Inhalt. Mit dem Inhalt kann dieſe Form des Denkens etwa leicht fertig werden, indem ſie nicht das iſt, was unter Vernunft verſtanden, ſondern was Verſtand genannt werden muß; dem Verſtande iſt es leicht, gegen die letzte Grundlage deſſen, was nur durch Speculation gefaßt werden kann, Widerſprüche aufzuzeigen. Der Verſtand hat ſo ſeinen Maaßſtab angelegt an den religiöſen Inhalt, und ihn für nichtig erklärt; der Verſtand verfährt auf dieſelbe Weiſe gegen eine concrete Philoſophie. Was denn nun von Religion in vielen Theologien jetzt ſehr allgemein übrig geblieben iſt, iſt das, was Theismus genannt wird, Glauben überhaupt; dieß iſt derſelbe Inhalt, der ſich auch im Muhamedanismus findet. Es iſt aber bei dieſer Richtung des raiſonnirenden Verſtandes gegen die Religion auch zum Materialismus, Atheismus und Naturalismus fortgegangen. Man ſoll zwar mit der Begriffsbeſtimmung des Atheismus nicht leicht umgehen; denn es iſt etwas ſehr Gewöhnliches, daß man einem Individuum, das mit ſeinen Vorſtellungen über Gott abweicht von denen, die Andere haben, einen Mangel an Religion oder gar Atheismus vorwirft. Hier iſt es aber in der That der Fall, daß dieſe Philoſophie zum Atheismus fortgegangen iſt, und das, was als das Letzte, Thätige, Wirkende zu faſſen iſt, als Materie, Natur u. ſ. f. beſtimmt hat. Einige Franzoſen ſind jedoch nicht dahin zu rechnen, z. B. Rouſſeau; eine Schrift von ihm, „Glaubensbekenntniß eines Vicars,“ [1] enthält ganz den Theismus, den man bei Deutſchen Theologen finden kann. So iſt die Franzöſiſche Metaphyſik nicht nur mit Spinoza (ſ. oben, S. 459), ſondern auch mit Deutſcher Wolfiſcher Metaphyſik parallel. Andere Franzoſen ſind ausdrücklich zum Naturalismus fortgegangen; hier iſt Mirabaud, dem das Système de la Nature zugeſchrieben wird, beſonders zu erwähnen.

[1] Emile ou de l'éducation, T. II (Paris, 1813, éd. stéréotype), Livre IV, Profession de foi du vicaire savoyard, p. 215 suiv.

An dem, was man Franzöſiſche Philoſophie genannt hat, repräſentirt durch **Voltaire**, **Montesquieu**, **Rouſſeau**, **d'Alembert**, **Diderot**, und was alsdann als Aufklärung in Deutſchland aufgetreten iſt, auch als Atheismus verpönt iſt, können wir hiernach drei Seiten unterſcheiden: erſtens ihre negative Seite, welche ihr am meiſten übelgenommen wurde; zweitens die poſitive; drittens die philoſophiſche, metaphyſiſche.

1. Die negative Richtung.

Auch dieſer negativen Seite iſt, wie Allem, ihr Recht zu widerfahren; ihr Subſtantielles iſt der Angriff des vernünftigen Inſtincts gegen den Zuſtand einer Ausartung, ja allgemeinen, vollkommenen Lüge, z. B. gegen das Poſitive der verhölzerten Religion. **Wir** nennen Religion feſten Glauben, Ueberzeugung von Gott; ob das Glaube an chriſtliche Lehre ſey, davon wird mehr oder weniger abſtrahirt. Bei **dieſem** Angriff gegen das Religiöſe müſſen wir uns aber ganz etwas Anderes denken; dieß Poſitive der Religion iſt das Negative der Vernunft. Den religiöſen Zuſtand, mit ſeiner Macht und Herrlichkeit, der Verdorbenheit der Sitten, der Habſucht, dem Ehrgeiz, der Schwelgerei, vor dem doch Ehrfurcht gefordert wurde, — dieſen Widerſpruch, der in der Exiſtenz vorhanden war, müſſen wir vor Augen haben, wenn wir das Gefühl der Empörung verſtehen wollen, das dieſe Schriftſteller zeigen. Wir erblicken den ungeheuerſten Formalismus und Tod, in den die poſitive Religion, ebenſo wie die Bande der menſchlichen Geſellſchaft, die Rechtseinrichtungen, die Staatsgewalt übergegangen war. Die Franzöſiſche Philoſophie ging alſo auch gegen den Staat; ſie hat die Vorurtheile und den Aberglauben, beſonders die Verdorbenheit der bürgerlichen Geſellſchaft, der Sitten der Höfe und der Regierungsbeamten angegriffen, das Schlechte, Lächerliche, Niederträchtige aufgefaßt und dargeſtellt, und die ganze Heuchelei und ungerechte Macht dem Gelächter, der Verachtung, dem Haſſe der Welt preisgegeben, und ſo den Geiſt und das Gemüth zur Gleichgültigkeit gegen die Idole der Welt

und zur Empörung des Gefühls und Geiſtes dagegen gebracht. Die alten Inſtitutionen, die in dem entwickelten Gefühle ſelbſtbewußter Freiheit und Menſchheit keinen Platz mehr hatten, und die ſonſt auf gegenſeitigem Gemüth und in der Dumpfheit und Selbſtloſigkeit des Bewußtſeyns ihren Grund und Haltung hatten, die dem Geiſte, der ſie etablirt hatte, nicht mehr entſprachen, und nun durch die hervorgegangene wiſſenſchaftliche Bildung auch der Vernunft als etwas Heiliges und Gerechtes gelten ſollten, — dieſen Formalismus haben jene Philoſophen geſtürzt. Ihre Angriffe ſind Theils mit Raiſonnement, Theils mit Witz, Theils mit geſundem Menſchenverſtand geſchrieben, und gingen nicht gegen das, was wir Religion nennen; das wurde vielmehr unangetaſtet gelaſſen, und mit der ſchönſten Beredſamkeit empfohlen. Dieſe Seite verhielt ſich alſo nur zerſtörend gegen das in ſich Zerſtörte. Wir haben gut, den Franzoſen Vorwürfe über ihre Angriffe der Religion und des Staats zu machen. Man muß ein Bild von dem horriblen Zuſtand der Geſellſchaft, dem Elend, der Niederträchtigkeit in Frankreich haben, um das Verdienſt zu erkennen, das ſie hatten. Jetzt kann die Heuchelei, die Frömmelei, die Tyrannei, die ſich ihres Raubs beraubt ſieht, der Schwachſinn können ſagen, ſie haben die Religion, den Staat und die Sitten angegriffen. Aber welche Religion! Nicht die durch Luther gereinigte, ſondern den ſchmähligſten Aberglauben, das Pfaffenthum, die Dummheit, die Verworfenheit der Geſinnung, vornehmlich das Reichthum-Verpraſſen und Schwelgen in zeitlichen Gütern, beim öffentlichen Elend. Welchen Staat! Die blindeſte Herrſchaft der Miniſter und ihrer Dirnen, Weiber, Kammerdiener; ſo daß ein ungeheures Heer von kleinen Tyrannen und Müßiggängern es für ein göttliches Recht anſahen, die Einnahme des Staats und den Schweiß des Volks zu plündern. Die Schaamloſigkeit, Unrechtlichkeit ging in's Unglaubliche; die Sitten waren nur entſprechend der Verworfenheit der Einrichtungen. Wir ſehen Rechtloſigkeit der Individuen in

Anſehung des Bürgerlichen und Politiſchen: ebenſo Rechtloſigkeit in Anſehung des Gewiſſens, des Gedankens.

Was das praktiſche Staatsleben betrifft, ſo haben dieſe Schriftſteller gar nicht an eine Revolution gedacht, ſondern wünſchten und forderten nur Verbeſſerungen, aber hauptſächlich ſubjectiv: daß die Regierung die Mißbräuche abſchaffe, rechtſchaffene Männer als Miniſter anſtelle. Dergleichen Weiſen waren das Poſitive, von dem ſie ſprachen, was geſchehen ſolle: den Prinzen ſollte eine gute Erziehung gegeben werden, die Fürſten ſparſam ſeyn u. ſ. f. Die Franzöſiſche Revolution iſt durch die ſteife Hartnäckigkeit der Vorurtheile, hauptſächlich den Hochmuth, die völlige Gedankenloſigkeit, die Habſucht erzwungen worden. Jene Philoſophen haben nur einen allgemeinen Gedanken deſſen haben können, wie es ſeyn ſoll, nicht die Weiſe der Ausführung angeben können. Sache der Regierung wäre es geweſen, Einrichtungen und Verbeſſerungen in concreter Form zu befehlen; dieß hat ſie jedoch nicht verſtanden. Was die Philoſophen gegen dieſe greuliche Zerrüttung ſetzten und behaupteten, iſt im Allgemeinen, daß die Menſchen nicht mehr Laien ſeyn ſollen, weder in Bezug auf Religion, noch auf Recht; ſo daß es im Religiöſen nicht eine Hierarchie, eine geſchloſſene, auserwählte Anzahl von Prieſtern, und ebenſo im Rechtlichen nicht eine ausſchließende Kaſte und Geſellſchaft ſey (auch nicht ein juriſtiſcher Stand), in der die Erkenntniß deſſen liege und eingeſchränkt ſey, was ewig, göttlich, wahr und recht iſt, und den andern Menſchen von dieſer anbefohlen und angeordnet werden könne: ſondern die Menſchenvernunft das Recht habe, ihre Zuſtimmung und ihr Urtheil zuzugeben. Barbaren als Laien zu behandeln, iſt in der Ordnung, — eben die Barbaren ſind Laien; denkende Menſchen aber als Laien behandeln, iſt das Härteſte. Dieß große Menſchenrecht der ſubjectiven Freiheit, Einſicht und Ueberzeugung haben jene Männer heldenmüthig mit ihrem großen Genie, mit Wärme, Feuer, Geiſt und Muth erkämpft: das eigene Selbſt, der Geiſt des Menſchen ſey die Quelle für das, was er reſpecti-

ren ſolle. Es zeigt ſich ſo in ihnen der Fanatismus des abſtracten Gedankens. Wir Deutſchen ſind paſſiv erſtens gegen das Beſtehende, haben es ertragen; zweitens, iſt es umgeworfen worden, ſo ſind wir ebenſo paſſiv: durch Andere iſt es umgeworfen worden, wir haben es uns nehmen laſſen, haben es geſchehen laſſen.

Auch Friedrich II. ſchließt ſich in Deutſchland an dieſe Bildung an, in damaligen Zeiten ein ſeltenes Beiſpiel. Franzöſiſche Hofſitten, Opern, Gärten, Kleider waren wohl, aber nicht Philoſophie in Deutſchland verbreitet; aber in Form von Geiſt, Witz iſt doch viel davon unter dieſe hohe Welt gedrungen, und viel Schlechtes und Barbariſches verſcheucht worden. Friedrich II., ohne erzogen zu ſeyn in den trübſeligen Pſalmen, ohne alle Tage ein Paar auswendig zu lernen, ohne barbariſche Wolfiſche Metaphyſik und Logik (was fand er in Deutſchland Anderes, als Gellert?), kannte nun die großen, obzwar formellen und abſtracten, Grundſätze der Religion und des Staats, und regierte in ſeinen Verhältniſſen darnach. Es war kein anderes Bedürfniß in ſeinem Volke vorhanden; man kann nicht verlangen, daß er der Reformator, der Revolutionair deſſelben hätte werden ſollen, da noch kein Menſch Landſtände, Oeffentlichkeit der Gerichte forderte. Er führte ein, was Bedürfniß war, religiöſe Toleranz, Geſetzgebung, Verbeſſerung der Gerechtigkeitspflege, Sparſamkeit mit der Staatskaſſe; von dem elenden Deutſchen Recht iſt in ſeinen Staaten nicht einmal mehr ein Geſpenſt geblieben. Er ſtellte den Staatszweck auf, und hat damit alle Privilegien, die Deutſchen particularen Rechte, das bloß poſitive Recht im Staate über den Haufen geworfen. Es iſt albern, wenn die Frömmelei und die falſche Deutſchheit jetzt über ihn herfallen, und dieſe große Erſcheinung, die ſo unendlich gewirkt hat, klein machen und gar zur Eitelkeit oder Verruchtheit herabſetzen wollen; was Deutſchheit ſeyn ſoll, muß eine Vernünftigkeit ſeyn.

2. Die poſitive Seite.

Der affirmative Inhalt dieſes Philoſophirens befriedigt allerdings nicht die Gründlichkeit. Eine Hauptbeſtimmung in dem, was gelehrt worden iſt, ſind, wie bei den Schottiſchen Philoſophen und wie bei uns, Vorausſetzungen von urſprünglichen Gefühlen des Rechts, die der Menſch in ſich habe: wie z. B. Wohlwollen und ſociale Neigungen, die ausgebildet werden ſollen. Die poſitive Quelle des Wiſſens überhaupt und des Rechts iſt in die Menſchenvernunft geſetzt und das allgemeine Bewußtſeyn des Menſchen, den geſunden Menſchenverſtand, nicht in die Form des Begriffs. Es iſt allerdings bewundernswürdig, Wahrheiten in der Form allgemeiner Gedanken ausgeſprochen zu ſehen, die es unendlich wichtig iſt, daß ſie Vorurtheile des Menſchen ſeyen: Daß der Menſch in ſeinem Herzen das Gefühl des Rechts, der Menſchenliebe habe: Religion, Glaube nicht erzwungen werde: Verdienſt, Talent, Tugend der wahre Adel ſey u. ſ. f. Ein Hauptgeſichtspunkt, unter den Deutſchen vornehmlich, war, was die Beſtimmung des Menſchen iſt, womit man die Natur des Geiſtes meinte; und allerdings iſt über's Geiſtige auf dieſe zurückzugehen. Aber um dieſe Natur des Geiſtes, dieſe Beſtimmung zu finden, wurde auf Wahrnehmung, Beobachtung, Erfahrung zurückgegangen: Es giebt ſolche und ſolche Triebe. Das ſind zwar Beſtimmungen in uns ſelbſt; aber wir haben ſie nicht in ihrer Nothwendigkeit erkannt. Solcher Trieb iſt ohnehin als natürlicher genommen; ſo iſt er hier unbeſtimmt in ſich, ſeine Begrenzung hat er nur als Moment des Ganzen. In Anſehung der Erkenntniß ſind ſehr abſtracte Gedanken zu finden, — freilich immer ſo gut, und geiſtreicher als unſere, — die ihrem Inhalte nach concret ſeyn ſollten und auch waren, aber ſo oberflächlich aufgefaßt wurden, daß ſie ſich auch bald ſehr ungenügend für das Abzuleitende zeigen. So: Daß die Natur ein Ganzes ſey, Alles durch Geſetze beſtimmt ſey, durch ein Zuſammenkommen verſchiedener

Bewegungen, durch eine Kette von Urſachen und Wirkungen und dergleichen; die verſchiedenen Eigenſchaften, Materien, Verbindungen der Dinge bringen Alles hervor. Das ſind allgemeine Redensarten, mit denen man Bücher anfüllen kann.

a. Système de la Nature.

Dahin gehört das Système de la Nature, das Hauptbuch, von einem Deutſchen, Baron von Hollbach, in Paris geſchrieben, welcher der Mittelpunkt aller jener Philoſophen war. Montesquieu, d'Alembert, Rouſſeau waren eine Zeit lang in ſeinem Cirkel; ſo ſehr dieſe ſich gegen das Beſtehende empörten, ſo waren ſie doch ſonſt ſehr verſchieden von einander. Das Système de la Nature wird man bald langweilig finden, weil es ſich in allgemeinen Vorſtellungen herumwirft, die ſich oft wiederholen; es iſt kein Franzöſiſches Buch, denn die Lebhaftigkeit fehlt und die Darſtellung iſt matt.

Das große Ganze der Natur (le grand tout de la nature) iſt das Letzte: „Das Univerſum zeigt nichts Anderes, als eine unermeßliche Sammlung von Materie und Bewegung" (wie bei Carteſius), „eine ununterbrochene Kette von Urſachen und Wirkungen, von welchen Urſachen einige unmittelbar unſere Sinne rühren, andere uns unbekannt ſind, weil ihre Wirkungen, die wir wahrnehmen, von ihren Urſachen zu entfernt ſind. Die verſchiedenen Eigenſchaften jener Materien, ihre mannigfaltigen Verbindungen und die Wirkungen, welche die Folgen davon ſind, machen für uns die Weſen (essences) aus. Aus der Verſchiedenheit dieſer Weſen entſpringen die verſchiedenen Ordnungen, Gattungen, Syſteme, welche die Dinge einnehmen, und deren Totalſumme, das große Ganze, das iſt, was wir Natur nennen." [1] Es iſt, wie was Ariſtoteles (ſ. Th. I, S. 261) von Xeno-

[1] Buhle: Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie, Theil VIII, S. 62—63; Système de la Nature par Mirabaud (Londres, 1770), T. I, Chap. 1, p. 10; Chap. 2, p. 28.

phanes ſagt, er habe ſo in's Blaue hineingeſchaut, d. i. in das Seyn. Alles iſt nach Hollbach Bewegung, die Materie bewegt ſich ſelbſt: das Bier gährt, das Gemüth bewegt ſich in den Leidenſchaften. [1] „Die Mannigfaltigkeit der Naturerſcheinungen und ihr unaufhörliches Entſtehen und Verſchwinden hat einzig ſeinen Grund in der Mannigfaltigkeit der Bewegungen und ihrer Materie." Durch verſchiedene Combinationen und Modificationen, durch ein verſchiedenes Arrangement entſteht ein anderes Ding. „Die Materien ſind entweder geneigt, ſich mit einander zu vereinigen, oder ſind zu einer Vereinigung unfähig. Hierauf gründen die Phyſiker Anziehung und Abſtoßung, Sympathie und Antipathie, Verwandtſchaft und Beziehung: die Moraliſten Haß und Liebe, Freundſchaft und Feindſchaft." Geiſt, Unkörperliches, widerſpricht der Bewegung, einer Veränderung der Verhältniſſe eines Körpers im Raume. [2]

b. Robinet.

Ein anderes Hauptbuch iſt das noch „gefährlichere:" De la Nature, von Robinet. Darin herrſcht ein ganz anderer, gründlicher Geiſt; häufig wird man vom tiefen Ernſt ergriffen, der ſich in dem Menſchen zeigt. Er fängt ſo an: „Es iſt ein Gott, d. h. eine Urſache der Phänomene des Ganzen, was wir die Natur nennen. Wer iſt Gott? Wir wiſſen es nicht, und ſind dazu beſtimmt, es für immer nicht zu wiſſen, in welche Ordnung der Dinge wir auch geſtellt ſeyen. Wir können ihn nicht vollkommen erkennen, weil uns immer die Mittel dazu fehlen werden. Wir könnten noch über die Thüre unſerer Tempel die Worte ſchreiben, welche man auf dem Altar las, den der Areopag ihm errichten

[1] Buhle, Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie, S. 63—64; Système de la Nature, T. I, Chap. 2, p. 18, 16, 21, et 15.

[2] Buhle, a. a. O., S. 64—65, 70; Système de la Nature, T. I, Chap. 2, p. 30—31; Chap. 3, p. 39—40; Chap. 4, p. 45—46; Chap. 7, p. 90—91.

ließ:" „„Dem *unbekannten* Gott."" Das iſt daſſelbe, was man heutigen Tags ſagt: Es ſoll kein Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen ſeyn. „Die *Ordnung*, die im Univerſum herrſcht, iſt ebenſo wenig der ſichtbare Typus ſeiner Weisheit, als unſer Schwachſinn das Bild ſeiner Intelligenz." Dieſe erſte Urſache aber, Gott, iſt nun nach Robinet wirkend, hat die Natur erzeugt; ſo daß ihm die einzig mögliche Erkenntniß die der Natur iſt. „Es giebt nur *Eine Urſache*. Die ewige Urſache, welche die Begebenheiten eine in die andere, ſo zu ſagen, eingeſamt (engrainé) hatte, damit ſie unfehlbar nach ihrem Willen auf einander folgten, berührte am Anfang die unendliche Kette der Dinge. Durch dieſen dauernden Eindruck lebt, bewegt und pflanzt ſich (perpétue) das Univerſum fort. Aus der Einheit der Urſache folgt die Einheit der Thätigkeit, die nicht einmal ein mehr oder weniger zuzulaſſen ſcheint. Kraft dieſes einzigen Acts geſchieht Alles. Seitdem man die Natur ſtudirt, hat man noch kein abgeſondertes Phänomen, noch keine unabhängige Wahrheit gefunden, weil es keine giebt und keine geben kann. Das Ganze erhält ſich durch das gegenſeitige Entſprechen ſeiner Theile." [1] Die Thätigkeit der Natur iſt Eine, wie Gott Einer iſt.

Was nun näher als dieſe Thätigkeit gefaßt wird, iſt, daß ſich *Keime* in Allem entfalten: Ueberall ſind organiſche Weſen, die ſich hervorbringen; Nichts iſt einzeln, Alles iſt verbunden, zuſammenhängig und in Harmonie. Robinet geht hier die *Pflanzen*, die *Thiere*, auch die *Metalle*, die *Elemente*, *Luft*, *Feuer*, *Waſſer* u. ſ. w. durch: und ſucht von ihnen aufzuzeigen, wie im Lebendigen der Keim iſt, und wie auch die Metalle in ſich organiſirt ſeyen. „Das Beiſpiel des Polypen iſt ſchlagend für das Belebtſeyn (animalité) der kleinſten organiſchen Theile; denn der Polyp iſt eine Gruppe von verſammelten Polypen, deren jeder ein ſo wahrer Polyp iſt, als er. Es bleibt bewieſen, daß aus dem-

[1] Robinet: De la Nature (Troisième édition, Amsterdam, 1766), T. I, P. I, Chap. 3—4, p. 16—17.

ſelben Geſichtspunkte das Lebendige nur aus Lebendigen, das Thier aus kleinen Thieren, jedes beſtimmte Thier aus Thierchen derſelben Art, ein Hund aus kleinen Hunde-Keimen, der Menſch aus Menſchen-Keimen beſteht.“ Zum Beweiſe führt Robinet in einer „Recapitulation“ an, daß „die thieriſchen Samen von Samenthieren wimmeln.“ Indem er dann jede eigentlich ſogenannte Zeugung an die Mitwirkung beider Geſchlechter knüpft, behauptet er, daß jedes Individuum innerlich oder auch in den äußern Organen Hermaphrodit ſey. Von den Mineralien ſagt er: „Iſt man nicht gezwungen, als organiſche Körper alle diejenigen anzuſehen, worin man eine ſolche innere Structur antrifft? Sie ſetzt durchaus einen Samen, Körner, Keime voraus, deren Entwickelung ſie ſind.“ Ebenſo ſoll die Luft ihren Keim haben, der erſt zur Wirklichkeit kommt, dadurch, daß er ſich mit Waſſer, Feuer u. ſ. f. nährt: „Die Luft, als Princip, iſt nur der Keim der Luft; indem ſie ſich in verſchiedenen Graden mit Waſſer und Feuer ſättigt, wird ſie allmählig durch verſchiedene Zuſtände des Wachsthums hindurchgehen; ſie wird zuerſt Embryo, dann vollkommene Luft ſeyn.“ [1] Robinet nennt die einfache Form in ſich, die ſubſtantielle Form, den Begriff Keim. Obgleich er dieß zu ſehr im Sinnlichen nachzuweiſen ſucht, ſo geht er doch von in ſich concreten Principien, der Form an ſich ſelbſt, aus.

Vom Uebel und Guten in der Welt ſpricht er auch. Das Reſultat der Betrachtung iſt, daß Gutes und Uebel ſich die Wage halten; dieſes Gleichgewicht mache die Schönheit der Welt aus. Um zu widerlegen, daß des Vorzüglichen in der Welt mehr ſey, ſagt er, daß Alles, worauf wir das Gute reduciren, nur in einem Genuß, einem Angenehmen, einer Befriedigung liegt; Dieſem müſſe aber ein Bedürfniß, Mangel, Schmerz vorausgehen, deſſen Aufhebung die Befriedigung iſt. [2] Dieß iſt nicht nur ein

[1] Robinet: De la Nature, T. I, P. II, Chap. 2, p. 156—157; Chap. 7, p. 166, 168; Ch. 9—11; Ch. 15, p. 202—203; Ch. 19, p. 217.

[2] Ibidem, T. I, P. I, Chap. 28, p. 138; Chap. 13, p. 70.

empiriſch richtiger Gedanke, ſondern er ſpielt an das Tiefere an, daß alle Thätigkeit nur durch Widerſpruch iſt.

3. Idee einer concreten allgemeinen Einheit.

Das Reſultat der Franzöſiſchen Philoſophie iſt, daß ſie darauf drang, eine allgemeine Einheit zu erhalten, doch keine abſtracte, ſondern eine concrete. So ſetzte ſchon Robinet eine allgemeine organiſche Lebendigkeit und gleichförmige Weiſe des Entſtehens: dieß Concrete nannte er Natur, über welche Gott geſetzt wird, aber als das Unerkennbare; alle Prädicate, die von ihm ausgeſprochen würden, enthielten Unpaſſendes. Man muß zugeben, daß große Vorſtellungen der concreten Einheit vorkommen, den abſtracten metaphyſiſchen Verſtandesbeſtimmungen entgegengeſetzt, z. B. die Fruchtbarkeit der Natur. Auf der andern Seite iſt aber das Hauptmoment bei dieſen Philoſophen, daß, was gelten ſoll, Gegenwart haben, und der Menſch bei allem Erkennen dabei ſeyn müſſe, indem ſie aller jenſeitigen Autorität des Staats und der Kirche, in's Beſondere dem abſtracten Gedanken, der keinen gegenwärtigen Sinn in uns hat, den Krieg machten. Die zwei Beſtimmungen ſind in aller Philoſophie: Die Concretion der Idee, und die Präſenz des Geiſtes darin; mein Inhalt muß zugleich ein Concretes, Gegenwärtiges ſeyn. Dieſes Concrete wurde Vernunft genannt, welche die Edleren dieſer Männer mit der größten Begeiſterung und Wärme verfochten. Der Gedanke iſt zum Panier der Völker erhoben worden, die Freiheit der Ueberzeugung, des Gewiſſens in mir. Sie haben dem Menſchen geſagt: „In dieſem Zeichen wirſt Du ſiegen," indem ſie nur vor Augen hatten, was im Zeichen des Kreuzes gethan worden, zum Glauben, zum Recht, zur Religion gemacht worden war, — indem ſie ſahen, wie das Zeichen des Kreuzes herabgewürdigt war. Denn in dem Zeichen des Kreuzes hatte die Lüge, der Betrug geſiegt, unter dieſem Siegel ſich die Inſtitutionen zu aller Niederträchtigkeit verknöchert; ſo daß dieß Zeichen als der Inbegriff

und die Wurzel alles Uebels vorgeſtellt wurde. Sie haben ſo in anderer Geſtalt die Luther'ſche Reformation vollbracht. Dieß Concrete hatte mancherlei Formen: ſociale Triebe im Praktiſchen, Geſetze der Natur im Theoretiſchen. Es iſt der abſolute Trieb vorhanden, einen immanenten Compaß in ſich zu finden, d. i. im Menſchengeiſt. Für den Menſchengeiſt iſt es dringend, ſolchen feſten Punkt zu haben, wenn er einmal in ihm ſelbſt ſeyn ſoll, wenn er in ſeiner Welt wenigſtens frei ſeyn ſoll. Dieß Streben aber nach wirklich gegenwärtiger Lebendigkeit nahm Formen an, die als Abwege ſelbſt einſeitig wurden. In dieſem Beſtreben nach Einheit, aber concreter Einheit, liegen auch die näheren Mannigfaltigkeiten des Inhalts.

In der theoretiſchen Seite ihrer Philoſophie ſind die Franzoſen darum zum Materialismus oder Naturalismus fortgegangen, weil das Bedürfniß des Verſtandes, als des abſtracten Denkens, was aus einem feſtgehaltenen Princip die ungeheuerſten Conſequenzen ziehen läßt, ſie getrieben hat, Ein Princip als das Letzte zu ſetzen, aber ein ſolches, das zugleich Gegenwart habe, und der Erfahrung ganz nahe liege. So nehmen ſie die Empfindung und die Materie als das einzig Wahre an, worauf alles Denken, alles Moraliſche, als eine bloße Modification des Empfindens, zurückgeführt wird. Die Einheiten, welche die Franzoſen hervorbrachten, wurden ſo einſeitig.

a. Gegenſatz von Empfinden und Denken.

Zu dieſer Einſeitigkeit gehört der Gegenſatz von sentir und penser, oder auch, wenn man will, die Identität deſſelben, ſo daß Letzteres nur ein Reſultat von jenem iſt: ohne jedoch ſpeculativer Weiſe dieſen Gegenſatz, wie Spinoza und Malebranche thaten, in Gott zu vereinigen. Dieſe Zurückführung alles Denkens auf Empfindung, wie in gewiſſer Rückſicht bei Locke dieß der Fall war, wird eine ausgebreitete Theorie. Robinet (De la Nature, T. I, P. IV, Chap. 3, p. 257—259) kommt auch auf dieſen Gegenſatz, und bleibt dabei ſtehen, daß Geiſt und Körper

ungetrennt ſeyen, die Weiſe der Einheit aber unerklärlich. Das Système de la Nature (Tom. I, Chap. X, p. 177) zeichnet ſich durch eine beſonders flache Zurückführung des Denkens auf die Empfindung aus. Der Hauptgedanke iſt: „Die abſtracten Gedanken ſind nur Weiſen, wie unſer inneres Organ ſeine eigenen Modificationen anſieht. Die Worte Güte, Schönheit, Ordnung, Intelligenz, Tugend u. ſ. w. bieten uns keinen Sinn dar, wenn wir ſie nicht auf Gegenſtände beziehen und anwenden, von denen unſere Sinne uns gezeigt haben, daß ſie dieſer Eigenſchaften fähig ſind, oder auf Weiſen des Seyns und Handelns, die uns bekannt ſind.“ So ging auch die Pſychologie in Materialismus über, z. B. bei La Mettrie in ſeinem Werke L'homme machine: Aller Gedanke, alle Vorſtellung habe nur Sinn, wenn ſie als materiell gefaßt werde; nur die Materie exiſtire.

b. Montesquieu.

Dem haben große Köpfe dann das Gefühl in der Bruſt entgegengeſetzt, den Trieb ſich zu erhalten, wohlwollende Neigungen gegen Andere, den Trieb zur Geſelligkeit, welchen letzteren auch Pufendorf ſeinem Rechts-Syſtem zum Grunde gelegt hatte (ſ. oben, S. 400). Von hier aus haben ſie ſehr viel Vortreffliches geſagt. So hat Montesquieu in ſeinem ſchönen Buche, l'esprit des lois, wovon Voltaire ſagte, es wäre ein esprit sur les lois, die Völker in dieſem großen Sinne betrachtet, daß ihre Verfaſſung, Religion, kurz Alles, was ſich in einem Staate findet, eine Totalität ausmacht.

c. Helvetius.

Dieſe Zurückführung hat bei Helvetius dieſe Geſtalt, daß, wenn man im moraliſchen Menſchen ein Eines ſucht, er dieß Eine Selbſtliebe nannte, und ſich durch geiſtreiche Analyſe zu zeigen bemühte, daß Alles, was wir als Tugend benennen, überhaupt alle Thätigkeit, Geſetze, Rechtliches zum Grunde ſeiner

Conſtruction nur Selbſtliebe, *Eigennutz* habe, und darein ſich auflöſe. [1] Dieß Princip iſt einſeitig, obgleich das Ichſelbſt ein weſentliches Moment iſt. Was ich will, das Edelſte, Heiligſte iſt *mein* Zweck; Ich muß dabei ſeyn, Ich es billigen, Ich es für gut finden. Mit aller Aufopferung iſt immer eine Befriedigung, immer ein Sichſelbſtfinden verbunden; dieß Moment des Selbſts, die ſubjective Freiheit muß immer dabei ſeyn. Einſeitig dieß genommen, ſo können Conſequenzen daraus gezogen werden, die alles Heilige umſtoßen; aber ebenſo kommt es in einer edlen Moral vor, als nur eine ſeyn kann.

d. Rouſſeau.

In Betreff auf das Praktiſche iſt noch das Beſondere zu bemerken, daß, wenn das Gefühl des Rechts, concreter praktiſcher Geiſt, überhaupt Menſchlichkeit, Glückſeligkeit zum Princip gemacht wurde, dieß Princip allgemein aufgefaßt, zwar die Form des Gedankens hatte; aber bei ſolchem concreten, aus unſerem Triebe oder innerem Anſchauen geſchöpften Inhalt, z. B. ſelbſt einem religiöſen, war der Gedanke ſelbſt nicht der Inhalt. Nun aber kam auch dieß zum Vorſchein, daß das reine Denken als Princip und Inhalt aufgeſtellt wird, wenn zwar wieder dieſem Inhalt das wahrhafte Bewußtſeyn ſeiner eigenthümlichen Form fehlte; denn es ward nicht erkannt, daß dieß Princip das Denken ſey. Wir ſehen es im Felde des *Willens*, des Praktiſchen, des Rechtlichen hervorgehen, und ſo gefaßt, daß das Innerſte des Menſchen, die Einheit ſeiner mit ſich als Grundlage aufgeſtellt und in's Bewußtſeyn gebracht wird, ſo daß der Menſch eine unendliche Stärke in ſich gewann. Es iſt dieß das, was *Rouſſeau* dann von Einer Seite über den *Staat* ſagte. Er fragte nach deſſen abſoluter Berechtigung: Was iſt die Grundlage des Staats? Das

[1] Helvetius: De l'esprit (Oeuvres complètes, T. II, Deux-Ponts, 1784), T. I, Discours II, Chap. 1, p. 62—64; Chap. 2, p. 65, 68—69; Chap. 4, p. 90; Chap. 5, p. 91; Chap. 8, p. 114; Chap. 24, p. 256—257.

Recht der Beherrſchung und Verbindung, des Verhältniſſes der Ordnung, des Regierens und des Regiertwerdens, faßt er auf der Einen Seite ſo auf, daß es geſchichtlich auf Gewalt, Zwang beruhe, Eroberung, Privat-Eigenthum u. ſ. f. [1]

Zum Princip dieſer Berechtigung aber macht Rouſſeau den freien Willen, und ohne Rückſicht auf das poſitive Recht der Staaten hat er auf obige Frage geantwortet (Ch. IV, p. 12), daß der Menſch freien Willen hat, indem „die Freiheit das Qualitative des Menſchen iſt. Auf ſeine Freiheit Verzicht thun, heißt Verzicht thun darauf, daß man ein Menſch iſt. Nicht frei zu ſeyn, iſt daher eine Verzichtleiſtung auf ſeine Menſchenrechte, ſelbſt auf ſeine Pflichten.“ Der Sklave hat weder Rechte, noch Pflichten. Rouſſeau ſagt alſo (Chap. VI, p 21): „Die Fundamental-Aufgabe iſt, eine Form der Verbindung zu finden, welche mit der ganzen gemeinſamen Macht zugleich die Perſon und das Eigenthum jedes Mitgliedes beſchütze und vertheidige, und wobei jeder Einzelne, indem er ſich dieſer Verbindung anſchließt, nur ſich ſelbſt gehorcht, und ſo frei bleibt, als vorher. Die Auflöſung giebt der geſellſchaftliche Vertrag;“ er ſey dieſe Verbindung, worin Jeder mit ſeinem Willen ſey. Dieſe Principien, ſo abſtract hingeſtellt, muß man richtig finden; doch die Zweideutigkeit beginnt dann bald. Der Menſch iſt frei, dieß iſt freilich die ſubſtantielle Natur des Menſchen; und ſie wird im Staate nicht nur nicht aufgegeben, ſondern in der That erſt conſtituirt. Die Freiheit der Natur, die Anlage der Freiheit iſt nicht die wirkliche; denn der Staat erſt iſt die Verwirklichung der Freiheit.

Das Mißverſtändniß über den allgemeinen Willen fängt aber da an, daß der Begriff der Freiheit nicht im Sinne der zufälligen Willkühr eines Jeden genommen werden muß, ſondern im Sinne des vernünftigen Willens, des Willens an und für ſich.

[1] Rousseau: Du contrat social (Lyon, 1790), Livre I, Chap. III, p. 8—9; Chap. IV, p. 10—11, 13—16.

Der allgemeine Wille iſt nicht anzuſehen als zuſammengeſetzt von den ausdrücklich einzelnen Willen, ſo daß dieſe abſolut bleiben; ſonſt würde der Satz richtig ſeyn: „Wo die Minorität der Majorität gehorchen muß, da iſt keine Freiheit." Der allgemeine Wille muß vielmehr der vernünftige ſeyn, wenn man ſich auch ſeiner nicht bewußt iſt; der Staat iſt alſo nicht eine ſolche Vereinigung, welche von der Willkühr der Einzelnen beſchloſſen wird. Das ſchiefe Auffaſſen jener Principien geht uns nicht an. Was uns angeht, iſt dieß, daß dadurch als Inhalt in's Bewußtſeyn komme, der Menſch habe in ſeinem Geiſt die Freiheit als das ſchlechthin Abſolute, der freie Wille ſey der Begriff des Menſchen. Eben die Freiheit iſt das Denken ſelbſt; wer das Denken verwirft und von Freiheit ſpricht, weiß nicht, was er redet. Die Einheit des Denkens mit ſich iſt die Freiheit, der freie Wille. Das Denken, nur als wollend, iſt der Trieb, ſeine Subjectivität aufzuheben, Beziehung auf Daſeyn, Realiſirung ſeiner, indem ich mich als Exiſtirendes mir als Denkendem gleich ſetzen will. Der Wille iſt nur als denkender frei. Das Princip der Freiheit iſt in Rouſſeau aufgegangen, und hat dem Menſchen, der ſich ſelbſt als Unendliches faßte, dieſe unendliche Stärke gegeben. Dieſes giebt den Uebergang zur Kantiſchen Philoſophie, welche in theoretiſcher Hinſicht ſich dieſes Princip zu Grunde legte; das Erkennen iſt auf ſeine Freiheit gegangen, und auf einen concreten Inhalt, den es in ſeinem Bewußtſeyn hat.

D.

Deutſche Aufklärung.

Die Deutſchen trieben ſich in dieſer Zeit in ihrer Leibnitziſch-Wolfiſchen Philoſophie, in deren Definitionen, Axiomen und Beweiſen ruhig herum: als ſie nach und nach vom Geiſte des Auslandes angeweht, in alle Erſcheinungen eingingen, die dort erzeugt worden waren, den Locke'ſchen Empirismus hegten und pflegten;

auf der andern Seite zugleich die metaphyſiſchen Unterſuchungen bei Seite legten, ſich um die Wahrheiten, wie ſie dem geſunden Menſchenverſtand begreiflich ſind, bekümmerten, und in die *Aufklärung*, ſo wie in die Betrachtung der *Nützlichkeit* aller Dinge warfen, — eine Beſtimmung, die ſie von den Franzoſen aufnahmen. Die Nützlichkeit als das Weſen der ſeyenden Dinge iſt, daß ſie beſtimmt werden als nicht an ſich, ſondern für Anderes ſeyend; was ein nothwendiges Moment, aber nicht das Einzige iſt. Die *Deutſche Aufklärung* bekämpfte mit dem Principe der Nützlichkeit die Ideen. Die philoſophiſchen Unterſuchungen hierüber waren zu einer Mattigkeit der Popularität heruntergeſunken, die nicht tiefer ſtehen konnte; ſie zeigten eine ſteife Pedanterei und verſtändige Ernſthaftigkeit, ohne Geiſt. Die Deutſchen ſind Bienen, die allen Nationen Gerechtigkeit widerfahren laſſen: Trödler, denen Alles gut genug iſt und die mit Allem Schacher treiben. Von fremden Nationen aufgenommen, hatte alles dieſes die geiſtreiche Lebendigkeit, Energie und Originalität verloren, die bei den Franzoſen den Inhalt über der Form vergeſſen machte. Die Deutſchen, die ehrlicher Weiſe die Sache recht gründlich machen, und an die Stelle des Witzes und der Lebhaftigkeit Vernunftgründe ſetzen wollten, da ja Witz und Lebhaftigkeit eigentlich doch nichts beweiſen, bekamen auf dieſe Weiſe einen ſo leeren Inhalt in die Hände, daß nichts langweiliger als dieſe gründliche Behandlung ſeyn kann; ſo bei *Eberhard*, *Tetens* u. ſ. f.

Andere, wie *Nicolai*, *Sulzer* und dergleichen, philoſophirten vorzüglich auch über den *Geſchmack* und die *ſchönen Wiſſenſchaften*; denn die Deutſchen ſollten auch eine ſchöne Litteratur und Kunſt erhalten. Allein ſie geriethen damit nur an die letzte Dürftigkeit des Aeſthetiſchen — *Leſſing*[1] hatte es ein ſeichtes Geſchwätze genannt —: wie im Ganzen die Gedichte

[1] Sämmtliche Schriften, Bd. XXXIX. (Berlin u. Stettin, 1828.), S. 111—112.

Gellert's, Weiſſe's, Leſſing's, nicht viel weniger in die letzte Dürftigkeit der Poeſie verſanken. Dabei war vor der Kantiſchen Philoſophie eigentlich das allgemeine Princip die *Glückſeligkeitslehre* geweſen, die wir ſchon bei den Cyrenaikern (Th. I, S. 135) geſehen haben; und die Geſichtspunkte *angenehmer* oder *unangenehmer Empfindungen* galten bei den Philoſophen damaliger Zeit als eine letzte weſentliche Beſtimmung. Von dieſem Philoſophiren will ich eine Probe anführen, die Nicolai giebt, indem er ein Geſpräch berichtet, das er mit Mendelsſohn gehabt habe: es handelt ſich darin vom Vergnügen an tragiſchen Gegenſtänden, welches ſogar vermittelſt der unangenehmen Empfindungen erweckt werden ſoll, die in einem Trauerſpiel dargeſtellt ſind:

„Herr Moſes.

Das Vermögen, zu den Vollkommenheiten eine Zuneigung zu haben und Unvollkommenheiten zu fliehen, iſt eine Realität. Daher führt die Ausübung dieſes Vermögens ein Vergnügen mit ſich, das aber in der Natur comparative kleiner iſt, als das Mißvergnügen, das aus der Betrachtung des Gegenſtands entſpringt.

Ich.

Selbſt alsdann noch, wenn uns die Heftigkeit der Leidenſchaft unangenehme Empfindungen verurſacht, hat die *Bewegung* (was iſt dieſe Bewegung Anderes, als das Vermögen, Vollkommenheiten zu lieben u. ſ. f.?), die ſie mit ſich führt, noch Annehmlichkeiten für uns. Es iſt die Stärke der Bewegung, die wir lieben, auch der ſchmerzlichen Empfindungen ungeachtet, die wider das Angenehme der Leidenſchaft ſtreiten, und in Kurzem obſiegen.

Herr Moſes.

In der Nachahmung hingegen, da der unvollkommene Gegenſtand abweſend iſt, muß die Luſt die Oberhand gewinnen, und den geringen Grad der Unluſt verdunkeln.

Digitized by Google

Ich.

Eine Leidenſchaft alſo, welche dieſe Folgen nicht hinterläßt, muß gänzlich angenehm ſeyn. Von dieſer Art ſind die Nachahmungen der Leidenſchaften, welche das Trauerſpiel hervorbringt.“ [1]

Mit ſolchem gehaltloſen, matten Gewäſche trieben ſie ſich herum. Sonſt waren die Ewigkeit der Höllenſtrafen, die Seligkeit der Heiden, der Gegenſatz der Rechtſchaffenheit und der Frömmigkeit philoſophiſche Materien, in denen bei den Deutſchen viel gearbeitet wurde, während die Franzoſen ſich wenig darum bekümmert haben. Endliche Beſtimmungen wurden geltend gemacht gegen das Unendliche: gegen die Dreieinigkeit, daß Eins nicht Drei ſeyn kann; gegen die Erbſünde, daß Jeder ſelbſt ſeine Schuld tragen, ſeine Handlungen aus ſich ſelbſt gethan haben und für ſie einſtehen muß; ebenſo gegen die Erlöſung, daß ein Anderer nicht die Schuld der Strafe übernehmen kann; gegen Vergebung der Sünde, daß, was geſchehen iſt, nicht ungeſchehen gemacht werden kann; vollends überhaupt die Unverträglichkeit der menſchlichen Natur mit der göttlichen. Einerſeits ſehen wir den geſunden Menſchenverſtand, die Erfahrung, die Thatſachen des Bewußtſeyns, andererſeits iſt aber auch noch das Wolfiſche Metaphyſiciren des trockenen, todten Verſtandes im Schwange geweſen: ſo ſehen wir ſich Mendelsſohn am geſunden Menſchenverſtand orientiren, ihn zur Regel machen.

Was eine Bewegung in dieſe zur gänzlichen Ruhe und Sicherheit gekommene Autorität, die ſich von nichts Anderem träumen ließ, hineinbrachte, war der zufällige Streit Mendelsſohn's mit Jacobi zuerſt darüber, ob Leſſing ein Spinoziſt geweſen und dann über die Lehre Spinoza's ſelbſt. Es kam bei dieſer Gelegenheit zu Tage, wie ſehr Spinoza im Allgemeinen vergeſſen und für welch' einen Greuel der Spinozismus gehalten wurde. Indem Jacobi

[1] Leſſing's ſämmtliche Schriften, Bd. XXIX, S. 122—123.

nun aber auf dieſe Weiſe mit dem Spinozismus zunächſt unerwartet an einen ganz anderen Gehalt der Philoſophie wieder erinnerte, ſo ſetzte er zwar für ſich dem vermittelnden Erkennen, welches er als bloßen Verſtand auffaßte, den Glauben, d. i. die bloß unmittelbare Gewißheit der äußerlichen, endlichen Dinge, ſo wie des Göttlichen, welches Glauben des Göttlichen er Vernunft nannte, entgegen; — bis Kant der Philoſophie, die im übrigen Europa ausgegangen war, in Deutſchland einen neuen Lebensanſtoß gab.

Was nun dieſen Uebergang zur neueſten Deutſchen Philoſophie betrifft, ſo ſind, wie geſagt (S. 446, 451, 478), Hume und Rouſſeau die beiden Ausgangspunkte derſelben. Carteſius ſetzt die Ausdehnung dem Denken, als dem ſchlechthin mit ſich Einen, entgegen. Man giebt ihm Dualismus Schuld; aber, wie Spinoza und Leibnitz, hob er die Selbſtſtändigkeit der beiden Seiten auf, und ſetzte ihre Einheit, Gott, als das Höchſte. Gott iſt als dieſe Einheit aber zunächſt nur das Dritte; und er beſtimmt ſich weiterhin ſo, daß ihm keine Beſtimmung zukomme. Wolf's Verſtand des Endlichen, überhaupt deſſen Schulmetaphyſik und verſtändige Wiſſenſchaft, dieß Ergehen im Beobachten der Natur, nachdem es in ſeiner Geſetzmäßigkeit, in ſeinem endlichen Wiſſen erſtarkt iſt, kehrt ſich gegen das Unendliche und die concreten Beſtimmungen der Religion, bleibt bei Abſtractionen ſtehen in ſeiner theologia naturalis; denn das Beſtimmte iſt ſeine Domaine. Von nun an tritt aber ein ganz anderer Standpunkt ein. Das Unendliche iſt in die Abſtraction oder Unbegreiflichkeit verlegt. Eine unbegreifliche Ausrede! Heut zu Tage gilt ſie für das Frömmſte, Berechtigſte. Indem wir aber das Dritte, die Einheit der Unterſchiede, als ein Nicht-Denkbares, Nicht-Erkennbares beſtimmt ſehen, ſo iſt dieſe Einheit eine gedankenloſe; denn ſie iſt über allem Denken, Gott nicht das Denken ſelbſt. Dennoch iſt dieſe Einheit als das abſolut Concrete beſtimmt, nämlich

als die Einheit von Denken und Seyn. Jetzt ſind wir nun ſo weit gekommen, daß dieſe Einheit ein Solches ſey, das ſchlechthin im Denken ſey, dem Bewußtſeyn angehöre: ſo daß die Objectivität des Denkens, die Vernunft als Eins und Alles erſcheint. Dieſes ſchwebt den Franzoſen vor. Das höchſte Weſen, dieß Beſtimmungsloſe, kann auch über der Natur ſchweben, oder die Natur, die Materie kann die höchſte Einheit ſeyn, immer iſt das Setzen eines Concreten vorhanden, das zugleich dem Denken angehört. Indem die Freiheit des Menſchen als ein ſchlechthin Letztes aufgeſtellt worden iſt, ſo iſt das Denken ſelbſt als Princip aufgeſtellt. Das Princip der Freiheit iſt nicht nur im Denken, ſondern die Wurzel des Denkens; dieſes Princip der Freiheit iſt auch ein in ſich Concretes, wenigſtens dem Princip nach an ſich concret. So weit iſt die Bildung überhaupt und die philoſophiſche Bildung fortgeſchritten. Indem nun ſo ganz im Bereich des Bewußtſeyns herein das geſetzt worden iſt, was erkennbar iſt, und die Freiheit des Geiſtes als ein Abſolutes gefaßt worden: ſo kann man dieß zugleich ſo nehmen, daß das Wiſſen ganz in das Endliche hineingetreten iſt. Der Standpunkt des Endlichen wurde zugleich für ein Letztes, Gott als ein Jenſeits außer dem Denken genommen; Pflichten, Rechte, Erkenntniß der Natur ſind endlich. Der Menſch hat ſich damit ein Reich der Wahrheit geſchaffen, außer welchem Gott geſetzt iſt; ſo iſt es das Reich der endlichen Wahrheit. Die Form der Endlichkeit kann hier die ſubjective Form genannt werden; die Freiheit, Ichheit des Geiſtes, als das Abſolute erkannt, iſt weſentlich ſubjectiv, — in der That die Subjectivität des Denkens. Je mehr die menſchliche Vernunft ſich in ſich gefaßt hat, deſto mehr iſt ſie von Gott abgekommen, und hat das Feld des Endlichen erweitert. Die Vernunft iſt Ein und Alles, das zugleich die Geſammtheit von Endlichen iſt; dieſes Verhalten der Vernunft iſt endliches Wiſſen und Wiſſen von Endlichem. Die Frage iſt, da

dieß Concrete feſtgeſetzt iſt (nicht die metaphyſiſchen Abſtractionen), wie es ſich in ſich ausbilde: und dann, wie es wieder zur Objectivität komme, oder ſeine Subjectivität aufhebe, d. h. wie Gott durch das Denken wieder herbeizuſchaffen iſt, der früher und im Anfang dieſer Periode als das allein Wahre anerkannt wurde. Dieſes haben wir in der letzten Periode zu betrachten: bei Kant, Fichte und Schelling.

Dritter Abſchnitt.

Neueſte Deutſche Philoſophie.

In der Kantiſchen, Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Philoſophie iſt die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgeſprochen, zu welcher der Geiſt in der letztern Zeit in Deutſchland fortgeſchritten iſt; die Folge dieſer Philoſophien enthält den Gang, welchen das Denken genommen hat. An dieſer großen Epoche der Weltgeſchichte, deren innerſtes Weſen in der Philoſophie der Geſchichte begriffen wird, haben nur zwei Völker Theil genommen, das Deutſche und das Franzöſiſche, ſo ſehr ſie entgegengeſetzt ſind, oder gerade, weil ſie entgegengeſetzt ſind. Die anderen Nationen haben innerlich keinen Theil daran genommen: wohl aber politiſch, ſowohl ihre Regierungen, als auch die Völker. In Deutſchland iſt dieß Princip als Gedanke, Geiſt, Begriff, in Frankreich in die Wirklichkeit hinausgeſtürmt; was dagegen in Deutſchland von Wirklichkeit hervorgetreten iſt, erſcheint als eine Gewaltſamkeit äußerer Umſtände und eine Reaction dagegen. Die Aufgabe der neueſten Deutſchen Philoſophie beſtimmt ſich aber dahin, die Einheit des Denkens und Seyns, welche die Grundidee der Philoſophie überhaupt iſt, jetzt ſelbſt zum Gegenſtande zu machen und ſie zu begreifen, d. i. das Innerſte der Nothwendigkeit, den Begriff zu erfaſſen (ſ. oben, S. 437). Die Kantiſche Philoſophie ſtellt das Formelle der Aufgabe zunächſt auf, hat aber nur die abſtracte Abſolutheit der Vernunft im

Selbſtbewußtſeyn zum Reſultate, und einerſeits eine Seichtigkeit und eine Mattheit zur Folge gehabt, die im Kritiſchen und Negativen bleibt, und für etwas Poſitives ſich an Thatſachen des Bewußtſeyns und an das Ahnden hält, auf den Gedanken aber Verzicht thut und zum Gefühl zurückkehrt; andererſeits jedoch entſprang aus ihr die Fichte'ſche Philoſophie, welche das Weſen des Selbſtbewußtſeyns als concrete Ichheit ſpeculativ erfaßt, aber über dieſe ſubjective Form des Abſoluten nicht hinauskommt: von welcher die Schelling'ſche Philoſophie ausgeht, ſie dann hinwegwirft, und die Idee des Abſoluten, das Wahre an und für ſich aufſtellt.

A. Jacobi.

In Verbindung mit Kant müſſen wir hier vorher auch noch von Jacobi ſprechen, deſſen Philoſophie mit der Kantiſchen gleichzeitig iſt; und in Beiden zeigt ſich dieß Hinausgehen über die vorige Periode. Auch das Reſultat iſt im Ganzen bei Beiden daſſelbe; nur iſt Theils der Ausgangspunkt, Theils der Gang ein anderer. Die äußerliche Anregung kam bei Jacobi mehr von der Franzöſiſchen Philoſophie, mit der er ſehr vertraut war, und von der Deutſchen Metaphyſik, während Kant mehr von der Engliſchen Seite, eben dem Hume'ſchen Scepticismus, anfing. Jacobi, in ſeinem, wie wir es auch bei Kant ſehen, negativen Verhalten, hat mehr das Objective der Erkenntnißweiſe vor ſich gehabt und betrachtet; denn er erklärte die Erkenntniß ihrem Inhalt nach für unfähig, das Abſolute zu erkennen: das Wahre müſſe concret, präſent, nicht aber endlich ſeyn. Kant betrachtet nicht den Inhalt, ſondern erkannte das Erkennen als ſubjectiv: und erklärte es aus dieſem Grunde für unfähig, das an und für ſich Seyende zu erkennen. Bei Kant iſt das Erkennen alſo nur ein Erkennen von Erſcheinungen, nicht weil die Kategorien nur beſchränkt und endlich, ſondern weil ſie ſubjectiv ſind. Bei Jacobi iſt dagegen dieß die Hauptſache, daß die Kategorien nicht

nur ſubjectiv ſind, ſondern daß ſie ſelber bedingt ſind. Dieß iſt ein weſentlicher Unterſchied beider Anſichten, wenn ſie auch im Reſultat übereinkommen.

Friedrich Heinrich Jacobi, 1743 zu Düſſeldorf geboren, ſtand in Bergiſchen und nachmals in Baierſchen Dienſten. In Genf und Paris hat er ſich ausgebildet: dort mit Bonnet, hier mit Diderot Umgang gehabt. Jacobi iſt vom edelſten Charakter, ein tief gebildeter Mann, der lange in Geſchäften des Staats gelebt hat. In Düſſeldorf trat er in ein öffentliches Amt, welches zur Adminiſtration der ökonomiſch-finanziellen Partie gehörte. Mit der Franzöſiſchen Revolution wurde er außer Activität geſetzt. Als Baierſcher Beamter ging er nach München, wurde dort 1804 Präſident der Akademie der Wiſſenſchaften, welche Stelle er jedoch 1812 niederlegte; denn in Napoleoniſchen Zeiten wurden die Proteſtanten als demagogiſch verſchrieen. Bis an's Ende ſeines Lebens lebte er in München, woſelbſt er 1819 am 10. März ſtarb.[1]

Im Jahre 1785 gab Jacobi Briefe über Spinoza heraus, die 1783 geſchrieben wurden, aus der äußern Veranlaſſung des ſchon oben (S. 481) angedeuteten Streits mit Mendelsſohn: wie Jacobi denn überhaupt in allen ſeinen Schriften nicht ſyſtematiſch, ſondern nur in Briefen philoſophirt hat. Als Mendelsſohn nämlich eine Lebensbeſchreibung Leſſing's machen wollte, ließ Jacobi ihm ſagen, ob es ihm bekannt ſey, daß „Leſſing ein Spinoziſt geweſen" (Jacobi's Werke, B. IV, Abth. 1, S. 39–40). Mendelsſohn wurde darüber ungehalten, und dieß veranlaßte eben den Briefwechſel. Im Verfolg des Streites zeigte es ſich, daß diejenigen, welche ſich für Männer vom Fach der Philoſophie und vom Monopol der Freundſchaft Leſſings hielten, wie Nicolai, Mendelsſohn u. ſ. f., nichts vom Spinozismus wußten; es zeigte ſich bei ihnen nicht

[1] Tennemann's Grundriß von Wendt, §. 406, S. 531; Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, B. III, §. 145, S. 317; Jacobi's Werke, B. IV, Abth. 1, S. III.

nur Flachheit der philoſophiſchen Einſicht, ſondern ſogar Ignoranz: bei Mendelsſohn z. B. ſelbſt über das äußerlich Hiſtoriſche der Spinoziſtiſchen Philoſophie, wie viel mehr noch über das Innere (Jacobi's Werke, B. IV, Abth. 1, S. 91). Daß Jacobi Leſſing für einen Spinoziſten ausgab und die Franzoſen heraushob, — dieſer Ernſt kam den Herren wie ein Donnerſchlag vom blauen Himmel herunter. Sie — ſelbſtgefällig, fertig, obenauf — waren ganz verwundert, daß er auch etwas wiſſen wolle, und von ſolchem „todten Hund" wie Spinoza (vergl. ebendaſ., S. 68). Bei dieſer Gelegenheit kam es nun zu Erklärungen, in denen Jacobi ſeine philoſophiſchen Anſichten näher entwickelte.

Mendelsſohn ſtand Jacobi ſo gegenüber, daß Mendelsſohn auf dem Erkennen beſtand, in's Denken und Begreifen unmittelbar das wahre Weſen ſetzte, und behauptete: „Was ich als wahr nicht denken kann, macht mich als Zweifel nicht unruhig. Eine Frage, die ich nicht begreiſe, kann ich auch nicht beantworten, iſt für mich ſo gut als keine Frage." [1] Damit trieb er ſich herum. So enthält ſein Beweis vom Daſeyn Gottes eben dieſe Nothwendigkeit des Denkens: Daß die Wirklichkeit ſchlechthin gedacht werden müſſe und ein Denkendes vorausſetze, oder die Möglichkeit des Wirklichen im Denkenden iſt. „Was kein denkendes Weſen als möglich vorſtellt, iſt auch nicht möglich; und was von keinem denkenden Weſen als wirklich gedacht wird, kann auch in der That nicht wirklich ſeyn. Man hebe von irgend einem Etwas den Begriff eines denkenden Weſens auf, daß jenes Etwas möglich oder wirklich ſey, ſo iſt dieß Etwas ſelbſt aufgehoben." Der Begriff der Sache iſt ihm alſo das Weſen. „Kein endliches Weſen kann die Wirklichkeit eines Dinges auf das Vollkommenſte als wirklich denken, und noch weniger kann es die Möglichkeit und Wirklichkeit aller vorhandenen Dinge einſehen. Es muß alſo ein denkendes Weſen oder einen Verſtand

[1] Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza (Zweite Ausgabe, 1789), S. 85—86 (Werke, B. IV, Abth. 1, S. 110).

geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, und den Inbegriff aller Wirklichkeiten als wirklich auf das Vollkommenſte denkt; d. h. es muß einen unendlichen Verſtand geben, und dieſer iſt Gott.“ [1] Wir ſehen hier einerſeits eine Einheit des Denkens und Seyns, andererſeits die abſolute Einheit als unendlichen Verſtand: jenes das Selbſtbewußtſeyn, das nur als endliches begriffen iſt. Die Wirklichkeit, das Seyn hat ſeine Möglichkeit im Denken, oder ſeine Möglichkeit iſt das Denken; es iſt nicht ein Herausgehen aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit, ſondern die Möglichkeit bleibt in der Wirklichkeit bei ſich.

Jacobi ſteht dieſer Forderung des Denkens ſo gegenüber, — und dieß iſt ſein philoſophiſcher Hauptgedanke nach Einer Seite, — daß jeder Weg der Demonſtration zum Fatalismus, Atheismus und Spinozismus führt, [2] Gott alſo als ein Abgeleitetes, in Etwas Gegründetes vorſtelle; denn Begreifen heiße, ſeine Abhängigkeit aufzeigen. Jacobi behauptet alſo, das vermittelte Wiſſen überhaupt beſtehe darin, eine Urſache von Etwas anzugeben, welches wieder eine endliche Wirkung habe u. ſ. w.; ſo daß ein ſolches Erkennen ſich durchaus nur aufs Endliche beziehen könne.

Näher ſagt Jacobi hierüber erſtens: „Die Vernunft“ — ſpäter, wo er Vernunft und Verſtand unterſchied (wovon nachher) [3] ſetzte er dafür Verſtand [4] — „kann immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgeſetze, Mechanismus zu Tage bringen. Wir begreifen eine Sache, wenn wir ſie aus ihren nächſten Urſachen herleiten können,“ nicht aus der entfernten; die entfernteſte, ganz allgemeine iſt immer Gott. „Oder“ wir erkennen die Sache, wenn wir „ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einſehen. So begreifen wir z. B. einen Cirkel, wenn wir uns den

[1] Buhle: Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie, Th. VIII, S 386—387; Mendelsſohn's Morgenſtunden, (Zweite Ausgabe, 1786), S. 293—296.

[2] Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza, IV. Satz, S. 225, 223 (S. 223, 216).

[3] S. unten, S. 494—495.

[4] Jacobi's Werke, B. II, S. 7 flg.; S. 221, Anmerkung.

Mechanismus ſeiner Entſtehung oder ſeine Phyſik deutlich vorzuſtellen wiſſen: die ſyllogiſtiſchen Formeln, wenn wir die Geſetze, welchen der menſchliche Verſtand im Urtheilen und Schließen unterworfen iſt, ſeine Phyſik, ſeinen Mechanismus wirklich erkannt haben. Darum haben wir von Qualitäten, als ſolchen, keine Begriffe, ſondern nur Anſchauungen. Selbſt von unſerem Daſeyn haben wir nur ein Gefühl, aber keinen Begriff. Eigentliche Begriffe haben wir nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung und den Formen des Denkens; Qualitäten ſind erkannt, begriffen, wenn ſie darauf zurückgeführt, objectiv vernichtet ſind." Dieß iſt nun allerdings das endliche Erkennen überhaupt: von etwas Beſtimmtem ſeine beſtimmten Bedingungen angeben, es als ein von einer andern Urſach Hervorgebrachtes aufzeigen; ſo daß jede Bedingung wieder ein Bedingtes, Endliches iſt. Jacobi fährt fort: „Das Geſchäft der Vernunft überhaupt iſt progreſſive Verknüpfung, und ihr ſpeculatives Geſchäft Verknüpfung nach erkannten Geſetzen der Nothwendigkeit, d. i. des Identiſchen. Alles, was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen herausbringen kann, ſind lauter Dinge der Natur" (d. h. Endlichkeiten), „und die Vernunft ſelbſt gehört, als eingeſchränktes Weſen, mit zu dieſen Dingen. Die geſammte Natur aber, der Inbegriff aller bedingten Weſen, kann dem forſchenden Verſtande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten iſt: nämlich mannigfaltiges Daſeyn, Veränderungen, Formenſpiel" (Bedingtes), „nie einen wirklichen Anfang" (der Welt), „nie ein reelles Princip irgend eines objectiven Daſeyns." [1]

Jacobi nimmt aber auch zweitens die Vernunft ſchon hier in einem umfaſſendern Sinne, und ſagt dann: „Verſteht man unter Vernunft das Princip der Erkenntniß überhaupt, ſo iſt ſie der Geiſt, woraus die ganze lebendige Natur des Menſchen gemacht

[1] Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza, Beilage VII, S. 419—421, und Anmerkung (Werke, B. IV, Abth. 2, S. 149—151).

iſt; durch ſie beſteht der Menſch, er iſt eine Form, die ſie angenommen hat.“ Damit hängt nun zuſammen Jacobi's Anſicht über das Unternehmen, das Unbedingte erkennen zu wollen: „Ich nehme den ganzen Menſchen, und finde, daß ſein Bewußtſeyn aus zwei urſprünglichen Vorſtellungen, der Vorſtellung des Bedingten und des Unbedingten, zuſammengeſetzt iſt. Beide ſind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch ſo, daß die Vorſtellung des Bedingten die Vorſtellung des Unbedingten vorausſetzt, und in dieſer nur gegeben werden kann. Wir haben von ſeinem Daſeyn dieſelbige, ja eine größere Gewißheit, als wir von unſerem eigenen bedingten Daſeyn haben. Da unſer bedingtes Daſeyn auf einer Unendlichkeit von Vermittelungen beruht, ſo iſt damit unſerer Nachforſchung ein unabſehliches Feld eröffnet, welches wir ſchon um unſerer Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt ſind.“ Ein ganz Anderes aber wäre, abgeſehen von dieſem praktiſchen Zwecke, das Unbedingte erkennen zu wollen. Hier bemerkt indeſſen Jacobi: „Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem abſolut Nothwendigen eine Möglichkeit erfinden und es conſtruiren zu wollen, um es begreifen zu können, — dieß iſt es, was wir unternehmen, wenn wir uns bemühen, der Natur ein uns begreifliches, d. i. ein bloß natürliches, Daſeyn auszumachen und den Mechanismus des Princips des Mechanismus an den Tag zu bringen. Denn wenn Alles, was auf eine uns begreifliche Weiſe entſtehen und vorhanden ſeyn ſoll, auf eine bedingte Weiſe entſtehen und vorhanden ſeyn muß: ſo bleiben wir, ſo lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen. Wo dieſe Kette aufhört, da hören wir auf zu begreifen; und da hört auch der Zuſammenhang, den wir Natur nennen, ſelbſt auf. Der Begriff der Möglichkeit des Daſeyns der Natur wäre alſo der Begriff eines abſoluten Anfangs oder Urſprungs der Natur; es wäre der Begriff des Unbedingten ſelbſt, inſofern es die nicht natürlich verknüpfte, d. i. für uns unverknüpfte, unbedingte Be-

dingung der Natur iſt. Soll nun ein Begriff dieſes Unbedingten und Unverknüpften — folglich Außernatürlichen — möglich werden: ſo muß das Unbedingte aufhören, das Unbedingte zu ſeyn, es muß ſelbſt Bedingungen bekommen; und das abſolut Nothwendige muß anfangen, das Mögliche zu werden, damit es ſich conſtruiren laſſe."[1] Dieß iſt widerſprechend.

So geht Jacobi von hier aus zu ſeinem zweiten Hauptſatze über: „Das Unbedingte wird das Uebernatürliche genannt. Da nun Alles, was außer dem Zuſammenhange des Bedingten, des natürlich Vermittelten liegt, auch außer der Sphäre unſerer deutlichen Erkenntniß liegt, und durch Begriffe nicht verſtanden werden kann: ſo kann das Uebernatürliche auf keine andere Weiſe von uns angenommen werden, als es uns gegeben iſt, nämlich als Thatſache. — Es iſt! Dieſes Uebernatürliche, dieſes Weſen aller Weſen, nennen alle Zungen: Den Gott."[2] Gott, als das Allgemeine, Wahre, iſt hier genommen in der Beſtimmung eines Geiſtigen überhaupt, nach der Beſtimmung der Macht, Weisheit u. ſ. f. Daß Gott iſt, iſt aber bei Jacobi nicht an und fur ſich wahr; denn zum Erkennen gehört ſein objectives Anundfürſichſeyn, aber er ſoll nicht erkannt ſeyn. Es iſt alſo nur Thatſache meines Bewußtſeyns, daß Gott außer meinem Bewußtſeyn ſelbſtſtändig iſt; dieſes iſt aber ſelbſt durch mein Bewußtſeyn geſetzt, die ſubjective Haltung des Denkens iſt alſo bei Jacobi Hauptmoment. Das Bewußtſeyn von Gott, das in unſerem Bewußtſeyn iſt, iſt aber ſo beſchaffen, daß mit dem Gedanken von Gott unmittelbar verknüpft iſt, daß er iſt. Das Seyn des Uebernatürlichen, Ueberſinnlichen, zu dem das Denken des Menſchen über das Natürliche und Endliche hinausgeht, iſt Jacobi ſo gewiß, als er ſelbſt. Dieſe Gewißheit iſt identiſch mit ſeinem Selbſtbewußtſeyn: ſo gewiß ich bin, ſo gewiß iſt Gott (Jacobi's Werke, Bd. III, S. 35). Indem er ſo in's Selbſtbe-

[1] Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza, Beilage VII, S. 422—426 (S. 151—155).

[2] Ebendaſelbſt, S. 426—427 (S. 155–156).

wußtſeyn zurückgeht, ſo iſt das Unbedingte nur auf unmittelbare Weiſe für uns; dieß unmittelbare Wiſſen hat nun Jacobi (Werke, Bd. II, S. 3—4) Glauben, innere Offenbarung, genannt: daran kann im Menſchen appellirt werden. Gott, das Abſolute, Unbedingte, kann nach Jacobi nicht bewieſen werden. Denn Beweiſen, Begreifen, heißt, Bedingungen für etwas erfinden, es aus Bedingungen ableiten; aber ein abgeleitetes Abſolutes, Gott u. ſ. f. wäre ſo nicht ein Abſolutes, nicht ein Unbedingtes, nicht Gott (Jacobi's Werke, Bd. III, S. 7). Dieß unmittelbare Wiſſen von Gott iſt hier der Punkt, der in der Jacobi'ſchen Philoſophie feſtgeſetzt iſt; Kant's und Jacobi's Glauben ſind aber verſchieden. Bei Kant iſt es ein Poſtulat der Vernunft, die Forderung der Auflöſung des Widerſpruchs der Welt und des Guten; bei Jacobi iſt es für ſich als unmittelbares Wiſſen vorgeſtellt.

Alles, was nun ſeit Jacobi's Zeit von Philoſophen, wie Fries, und Theologen über Gott geſchrieben iſt, beruht auf dieſer Vorſtellung vom unmittelbaren intellectuellen Wiſſen; und man nennt dieß auch Offenbarung, aber in einem andern Sinn, als Offenbarung in theologiſcher Bedeutung. Die Offenbarung als unmittelbares Wiſſen iſt in uns ſelbſt, während die Kirche die Offenbarung als ein Mitgetheiltes von Außen nimmt.[1] Der Glauben im theologiſchen Sinn iſt Glauben an Etwas, was ein Gegebenes iſt durch Lehre. So iſt es gleichſam ein Betrug, wenn hier von Glauben und Offenbarung geſprochen wird, und vorgeſtellt wird, als ſey von Glauben und Offenbarung im theologiſchen Sinn die Rede, da doch hier der philoſophiſch ſeyn ſollende Sinn ein ganz anderer iſt, ſo fromm man auch thut. Dieß iſt der Standpunkt Jacobi's; und was auch von Philoſophen und Theologen dagegen geſagt iſt, er iſt ſehr gern aufgenommen und verbreitet. Und man findet überall nichts, als die Jacobi'ſchen Gedanken, wobei denn das unmittelbare Wiſſen

[1] Vergl. Jacobi's Werke, Bd. III, S. 277.

Digitized by Google

dem philoſophiſchen Erkennen, der Vernunft entgegengeſetzt wird; und dann ſprechen ſie über Vernunft, Philoſophie u. ſ. f., wie der Blinde von der Farbe. Man giebt zwar zu, daß Einer keinen Schuh machen könne, wenn er nicht Schuhmacher iſt, obgleich er das Maß, den Fuß, hat, und auch die Hände. Hingegen von der Philoſophie hat das unmittelbare Wiſſen die Meinung, daß Jeder, wie er geht und ſteht, ein Philoſoph iſt, abſprechen könne, wie er wolle, Beſcheid wiſſe in der Philoſophie.

Unter Vernunft verſteht man jedoch nur einerſeits die vermittelte Erkenntniß: und andererſeits gerade die intellectuelle Anſchauung ſelbſt, die von Thatſachen ſpricht (ſ. oben, S. 489—491). Es iſt in dieſer Rückſicht ein richtiges Moment, daß Vernunft das Wiſſen und Offenbaren der anundfürſichſeyenden Wahrheit iſt, da der Verſtand das Offenbaren des Endlichen iſt (Jacobi's Werke, Bd. II, S. 8—14, 101). „Wir beſtanden auf der Annahme zweier verſchiedener Wahrnehmungsvermögen im Menſchen: eines Wahrnehmungsvermögens durch ſichtbare und greifbare, mithin körperliche Wahrnehmungswerkzeuge; und eines andern, durch ein unſichtbares, dem äußern Sinn auf keine Weiſe ſich darſtellendes Organ, deſſen Daſeyn uns allein kund wird durch Gefühle. Dieſes Organ, ein geiſtiges Auge für geiſtige Gegenſtände, iſt von den Menſchen — allgemein — Vernunft genannt worden. Wen die reinen Gefühle des Schönen und Guten, der Bewunderung und Liebe, der Achtung und Ehrfurcht, nicht überzeugen, daß er in und mit dieſen Gefühlen ein von ihnen unabhängig Vorhandenes wahrnehme, welches den äußern Sinnen und einem auf ihre Anſchauungen allein gerichteten Verſtande unerreichbar iſt, — wider den iſt nicht zu ſtreiten" (Jacobi's Werke, B. II, S. 74, 76). Aber unter Glauben begreift Jacobi dann auch wiederum Alles, was für mich die Unmittelbarkeit des Seyns hat: „Durch den Glauben wiſſen wir, daß wir einen Körper haben; wir werden andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben ſolcher Gewißheit, mit der wir uns ſelbſt gewahr werden. Wir erhal-

ten durch Beſchaffenheiten, die wir annehmen, alle Vorſtellungen, und es giebt keinen anderen Weg reeller Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn ſie Gegenſtände gebiert, ſind es Hirngeſpinnſte. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur.“ [1] So wird der Ausdruck Glauben, der in der Religion hohen Werth hatte, für anderen Inhalt jeglicher Art gebraucht; dieß iſt der allgemeinſte Standpunkt unſerer Zeit.

Jacobi läßt hier den Glauben dem Denken gegenüber treten. Vergleichen wir Beide mit einander, ob ſie ſo himmelweit unterſchieden ſind, als dieſe meinen, die ſie ſo entgegenſetzen. Einerſeits iſt dem Glauben das abſolute Weſen unmittelbar; das glaubende Bewußtſeyn fühlt ſich davon durchdrungen, als von ſeinem Weſen: es iſt ſein Leben, es ſetzt ſich unmittelbar eins mit ihm. Das Denken denkt das abſolute Weſen; es iſt ihm das abſolute Denken, abſoluter Verſtand, reines Denken: d. h. aber, es iſt ebenſo unmittelbar es ſelbſt. Andererſeits hat dem Glauben die Unmittelbarkeit des abſoluten Weſens zugleich die Bedeutung eines Seyns: es iſt, und iſt ein Anderes als Ich. Ebenſo dem Denkenden: es iſt ihm abſolutes Seyn, Wirkliches an ſich ſelbſt, und Anderes als das Selbſtbewußtſeyn oder das Denken als endlicher Verſtand, wie es genannt wird. Was iſt es nun, warum ſich Glauben und Denken nicht verſtehen, eins ſich im andern nicht erkennt? Erſtens hat der Glaube kein Bewußtſeyn darüber, daß er ein Denken iſt, indem er das abſolute Bewußtſeyn eins mit ihm als Selbſtbewußtſeyn ſetzt und im Innern unmittelbar von demſelben weiß. Aber dieſe einfache Einheit ſpricht er aus; nur iſt ſie in ſeinem Bewußtſeyn als die Unmittelbarkeit in der Bedeutung des Seyns, eine Einheit ſeiner bewußtloſen Subſtanz. Zweitens iſt im Denken das Fürſichſeyn enthalten; dieſem ſetzt der Glaube jene Unmittelbarkeit des Seyns entgegen. Das Denken hat dagegen das Unmittelbare als abſolute Möglichkeit, als abſolut Gedachtes: die

[1] Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 216—217 (S. 211).

Unmittelbarkeit, mit der es in ihm iſt, alſo nicht in der Beſtimmtheit des Seyns, des Lebens. Auf der Spitze dieſer Abſtraction ſtehen ſich Beide entgegen, wie die Aufklärung, die das abſolute Weſen als ein Jenſeits des Selbſtbewußtſeyns ſetzt, und der Materialismus der es als gegenwärtige Materie (ſ. oben, S. 458—459): dort in Glauben und Denken als poſitives Seyn oder Denken, hier als Negatives des Selbſtbewußtſeyns, das entweder ſo nur als Negatives beſtimmt iſt, als Jenſeits, oder zugleich als ſeyend für das Selbſtbewußtſeyn. So ſind Glauben und Denken Beide Wiſſen. Das ganz allgemeine Wiſſen nennen wir Denken, das beſondere nennen wir Anſchauung; und das Hineinbringen der äußerlichen Beſtimmungen nennen wir Verſtand. Das Allgemeine im Menſchen iſt das Denken, dahin gehört aber auch z. B. das religiöſe Gefühl; das Thier hat es nicht, denn es hat kein menſchliches Gefühl: und ſofern dieß Gefühl religiös iſt, iſt es als Gefühl eines Denkenden, und die Beſtimmung dieſes Gefühls nicht Beſtimmung eines natürlichen Triebes u. ſ. f., ſondern allgemeine Beſtimmung. Gott alſo, wenn er auch nur gefühlt und geglaubt wird, iſt doch das Allgemeine, ganz abſtract genommen, — ſelbſt in ſeiner Perſönlichkeit die abſolut allgemeine Perſönlichkeit.

Wie Denken und Glauben ſo eins ſind, ſo verhält es ſich nun auch mit dem G e g e n ſ a t z e d e s v e r m i t t e l t e n u n d u n m i t t e l b a r e n W i ſ ſ e n s. Weſentlich iſt vor Augen zu haben, daß das, was in dem unmittelbaren Wiſſen geoffenbart wird, das Allgemeine iſt. Aber das abſtract unmittelbare Wiſſen iſt das natürliche, das ſinnliche Wiſſen; der unmittelbare Menſch weiß in ſeinem natürlichen Verhalten, in ſeiner Begierde nicht das Allgemeine. Die Kinder, die Eskimo's u. ſ. f. wiſſen von Gott nichts: oder was der natürliche Menſch davon weiß, iſt nicht, wie es ſeyn ſoll. Die Aegypter haben ſo unmittelbar gewußt, daß Gott ein Ochs, eine Katze iſt, und die Inder wiſſen noch jetzt mehr dergleichen. Wenn dagegen der Menſch dazu gekom-

men iſt, von Gott zu wiſſen als nur Gegenſtand des Geiſtes, d. h. als einem Geiſtigen, ſo iſt leicht einzuſehen, daß dieß als unmittelbar behauptete Wiſſen weſentlich erſt ein durch Lehre, durch lang fortgeſetzte Bildung vermitteltes Reſultat iſt. Erſt vermittelſt der Erhebung über das Natürliche kommt der Menſch zum Bewußtſeyn des Höhern, zum Wiſſen des Allgemeinen; dann weiß er zwar unmittelbar, aber er iſt nur durch die Vermittelung dazu gekommen. Ich denke, und weiß ſo von dem Allgemeinen unmittelbar; aber eben dieß Denken iſt der Proceß in ſich ſelbſt, iſt Bewegung und Lebendigkeit. Alle Lebendigkeit iſt Proceß in ſich, iſt vermittelt, — um ſo mehr die geiſtige Lebendigkeit; denn ſie iſt dieß, von Einem zum Andern überzugehen, nämlich vom bloß Natürlichen, Sinnlichen zum Geiſtigen. Es iſt ſo ein Mangel an der einfachſten Reflexion, nicht zu wiſſen, daß das Allgemeine nicht im unmittelbaren Wiſſen iſt, ſondern eine Folge iſt der Bildung, der Erziehung, der Offenbarung des Menſchengeſchlechts. Wenn man das unmittelbare Wiſſen gelten läßt, ſo hat es Jeder nur mit ſich zu thun: Dieſer weiß dieß, Jener jenes; Alles iſt dann gerechtfertigt und gebilligt, ſelbſt das Schlechteſte, Irreligiöſeſte u. ſ. f. Dieſer Gegenſatz von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit iſt ſo eine ſehr dürftige und ganz leere Beſtimmung: es iſt eine der letzten Flachheiten, ſo etwas für einen wahrhaften Gegenſatz zu halten; es iſt der trockenſte Verſtand, der meint, daß eine Unmittelbarkeit etwas ſeyn könne für ſich, ohne Vermittelung in ſich. Wenn die Beſtimmung der Philoſophie darauf hinausliefe, ſo wäre ſie ſehr arm; dieſe Beſtimmungen ſind nur Formen, deren keine für ſich Wahrheit hat. Die letzte Form, zu der die Philoſophie bei Jacobi herabgefallen iſt, daß nämlich die Unmittelbarkeit als das Abſolute gefaßt wird, zeigt den Mangel aller Kritik, aller Logik. Die Kantiſche Philoſophie iſt die kritiſche Philoſophie; aber man hat es aus ihr vergeſſen, daß man das Unendliche nicht mit endlichen Kategorien (und die Unmittelbarkeit iſt eine ſolche) ausmachen kann. Was den Ge-

genſatz näher anbetrifft, ſo kann alles Wiſſen unmittelbar ſeyn; aber alles unmittelbare Wiſſen iſt auch in ſich vermittelt. Dieß wiſſen wir in unſerem Bewußtſeyn, und können es an den allgemeinſten Erſcheinungen ſehen. Ich weiß z. B. unmittelbar von America, und doch iſt dieß Wiſſen ſehr vermittelt. Stehe ich in America und ſehe den Boden, ſo mußte ich erſt hinreiſen, Columbus mußte es erſt entdecken, Schiffe mußten gebaut werden u. ſ. f.; alle dieſe Erfindungen gehören dazu. Das, was wir jetzt unmittelbar wiſſen, iſt ſomit ein Reſultat von unendlich vielen Vermittelnngen. So wie ich ein rechtwinkliges Dreieck ſehe, weiß ich, die Quadrate der Katheten ſind gleich dem Quadrate der Hypotenuſe; ich weiß dieß unmittelbar, und doch habe ich es nur gelernt, und bin davon überzeugt durch die Vermittelung des Beweiſes. Das unmittelbare Wiſſen iſt ſo überall vermittelt; und die Philoſophie thut nichts, als dieß zum Bewußtſeyn zu bringen, — die Vermittelung aufzuzeigen, die der Sache nach ſchon darin erhalten iſt, z. B. in der Religion u. ſ. f.

Die Jacobi'ſche Philoſophie, indem ſie ausſpricht: „Weiter als bis zum Gefühl Gottes kann der Gedanke überhaupt nicht gehen," iſt utiliter acceptirt worden; man hat es leichter gehabt, als mit Kant. Das Erkennen iſt aber noch ganz anderer Art, als, was Jacobi ſo nennt; gegen das endliche Erkennen iſt ſein Argumentiren ganz richtig. Das unmittelbare Wiſſen iſt nicht Erkennen, Begreifen; denn dazu gehört, daß der Inhalt beſtimmt in ſich ſey, d. h. als concret gefaßt werde. Bei dem unmittelbaren Wiſſen iſt es aber der Fall, daß von Gott nur dieß gewußt wird, daß er iſt. Denn ſollte es Beſtimmungen von Gott geben, ſo müßten ſie, nach Jacobi, als ein Endliches gefaßt werden; und auch ihr Erkennen wäre wieder nur Fortgang von Endlichem zu Endlichem. Es bleibt alſo nur die unbeſtimmte Vorſtellung von Gott, ein „Ueber mir," ein beſtimmungsloſes Jenſeits übrig. So iſt dieß daſſelbe Reſultat, als die Aufklärung, — das höchſte Weſen iſt das Letzte, wie bei der Franzöſiſchen Philoſophie und bei Kant: nur noch mit der Meinung, als ob dieſe Leerheit die höchſte Philoſophie

wäre. Wenn jeder Standpunkt aber eine Seite hat, worin er gerechtfertigt iſt, ſo liegt in dem Satze, daß der menſchliche Geiſt unmittelbar von Gott weiß, immer das Große, daß dieß eine Anerkenntniß der Freiheit des menſchlichen Geiſtes iſt; in ihr iſt die Quelle des Wiſſens von Gott, und alle Aeußerlichkeit der Autorität iſt ſo in dieſem Princip aufgehoben. Hiermit iſt das Princip, aber auch nur das Princip der Freiheit des Geiſtes errungen; und es iſt das Große unſerer Zeit, daß die Freiheit, das Eigenthum des Geiſtes, wonach er in ſich bei ſich iſt, anerkannt iſt, daß er in ſich dieß Bewußtſeyn hat. Dieß iſt aber nur abſtract; denn das Weitere iſt, daß das Princip der Freiheit wieder gereinigt werde und zu ſeiner wahrhaften Objectivität komme, damit nicht Alles, was mir einfällt, in mir aufſteigt, darum, weil es in mir geoffenbart wird, als wahr gelte. Nur durch den Gedanken, der das Beſondere, Zufällige abſtreift, erhält das Princip aber dieſe Objectivität, die von der bloßen Subjectivität unabhängig und an und für ſich iſt: ſo jedoch, daß die Freiheit des Geiſtes reſpectirt bleibt. Der eigene Geiſt muß dem Geiſte Zeugniß geben, daß Gott der Geiſt iſt; der Inhalt muß der wahrhafte ſeyn. Aber dieß conſtatirt ſich nicht dadurch, daß es mir geoffenbart, verſichert wird. Dieß iſt der Standpunkt; und wir haben ſo das Mangelhafte deſſelben und das Große des Princips, das darin liegt, geſehen.

B. Kant.

Die Erſcheinung der Kantiſchen Philoſophie, die ausführlicher zu betrachten iſt, iſt hiermit gleichzeitig. Während Carteſius die Gewißheit als Einheit des Denkens und Seyns ſetzte, haben wir jetzt das Bewußtſeyn des Denkens in ſeiner Subjectivität: d. i. einmal als Beſtimmtheit gegen die Objectivität; dann als Endlichkeit und Fortgehen an endlichen Beſtimmungen. Das abſtracte Denken, als die eigene Ueberzeugung, iſt das Feſte; ſeine Erfüllung iſt die Erfahrung, das Mittel der Erfahrung aber wiederum das formelle Denken und Schließen. Kant kehrt zum

Standpunkt des Sokrates zurück: wir ſehen bei ihm die Freiheit des Subjects, wie bei den Stoikern; aber die Aufgabe in Anſehung des Inhalts iſt jetzt höher geſtellt. Es wird gefordert für das Denken die unendliche Beſtimmung zum Concreten, die Erfüllung mit der Regel der Vollkommenheit: d. i. daß der Inhalt ſelbſt ſey die Idee, als Einheit des Begriffs und der Realität. Bei Jacobi kommt erſtens das Denken, die Demonſtration, nicht über das Endliche, Bedingte hinaus; zweitens auch wenn Gott der metaphyſiſche Gegenſtand iſt, ſo iſt die Demonſtration vielmehr dieß, ihn bedingt, endlich zu machen; drittens das Unbedingte, was denn doch unmittelbar gewiß iſt, iſt nur im Glauben, ein ſubjectiv Feſtes, aber Unerkennbares, d. h. ein Unbeſtimmtes, Unbeſtimmbares, ſomit Unfruchtbares. Der Standpunkt der Kantiſchen Philoſophie iſt dagegen erſtens, daß das Denken durch ſein Raiſonnement dahin kam, ſich nicht als zufällig, ſondern vielmehr in ſich ſelbſt als abſolut Letztes aufzufaſſen. Im Endlichen, im Zuſammenhange mit demſelben erhebt ſich ein abſoluter Standpunkt, der das Mittelglied iſt, das Verbindende des Endlichen und das zum Unendlichen Emporführende. Das Denken erfaßte ſich als Alles in Allem, als abſolut entſcheidend; für ſeine Ueberzeugung iſt nichts Aeußeres eine Autorität, ſondern alle Autorität kann nur durch das Denken gelten. Dieſes ſich in ſich ſelbſt beſtimmende, concrete Denken iſt zweitens aber als etwas Subjectives aufgefaßt worden; und dieſe Seite der Subjectivität iſt die Form, die in der Jacobi'ſchen Anſicht vorzüglich die herrſchende iſt: daß das Denken concret ſey, hat Jacobi dagegen mehr auf der Seite gelaſſen. Beide Standpunkte bleiben Philoſophien der Subjectivität: indem das Denken ſubjectiv iſt, ſo wird ihm die Fähigkeit abgeſprochen, das Anundfürſichſeyende zu erkennen. Gott iſt bei Kant einerſeits in der Erfahrung nicht zu finden: weder in der äußern, wie Lalande ſagte, er habe am ganzen Himmel geſucht, und Gott nicht gefunden; noch in der innern, — die Myſtiker, Schwärmer können freilich allerhand, und ebenſo Gott, d. i. das Un-

Google

endliche, in ſich erfahren. Andererſeits ſchließt Kant auf Gott, der ihm eine Hypotheſe zur Erklärung, ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft iſt. In dieſer Rückſicht gab dann aber ein anderer Franzöſiſcher Aſtronom dem Kaiſer Napoleon zur Antwort: **Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse.** Das Wahrhafte der Kantiſchen Philoſophie iſt hiernach die Anerkennung der Freiheit. Schon Rouſſeau hat in der Freiheit das Abſolute aufgeſtellt: Kant hat daſſelbe Princip, nur mehr nach theoretiſcher Seite. Die Franzoſen faſſen es nach der Seite des Willens auf; denn nach ihrem Sprichwort heißt es: **Il a la tête près du bonnet.** Frankreich hat den Sinn der Wirklichkeit, des Fertigwerdens; weil die Vorſtellung da unmittelbarer in Handlung übergeht, ſo haben ſich die Menſchen dort praktiſch an die Wirklichkeit gewendet. So ſehr die Freiheit nun aber auch in ſich concret iſt, ſo wurde ſie doch daſelbſt als unentwickelt in ihrer Abſtraction an die Wirklichkeit gewendet; und Abſtractionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerſtören. Der Fanatismus der Freiheit, dem Volke in die Hand gegeben, wurde fürchterlich. In Deutſchland hat daſſelbe Princip das Intereſſe des Bewußtſeyns für ſich in Anſpruch genommen, iſt aber nur theoretiſcher Weiſe ausgebildet worden. Wir haben allerhand Rumor im Kopfe und auf dem Kopfe; dabei läßt der Deutſche Kopf aber eher ſeine Schlafmütze ganz ruhig ſitzen, und operirt innerhalb ſeiner.

Immanuel Kant wurde 1724 zu Königsberg geboren, ſtudirte dort anfangs Theologie, trat im Jahre 1755 als akademiſcher Lehrer auf: wurde 1770 Profeſſor der Logik, und ſtarb in Königsberg 1804, den 12. Februar, beinahe 80 Jahre alt (Tennemann's Grundriß der Geſchichte der Philoſophie von Wendt, §. 380, S. 465—466), ohne aus ſeiner Vaterſtadt hinausgekommen zu ſeyn.

Indem nun bei Wolf das Denken als Denken nur das poſitive Sichſelbſtgleiche war, und ſich ſo faßte: ſo ſahen wir das negative ſich bewegende Denken, den abſoluten Begriff in Frankreich

in ſeiner Macht, und auch in der Aufklärung ſo nach Deutſchland übergehen, daß alle Exiſtenz, alles Thun und Laſſen etwas Nützliches ſeyn ſollte, d. h. eben das Anſich aufgehoben und Alles nur für ein Anderes ſeyn ſollte; und dasjenige, für welches Alles ſeyn ſollte, iſt der Menſch, das Selbſtbewußtſeyn, aber als alle Menſchen überhaupt. Das Bewußtſeyn über dieß Thun, in abſtracter Weiſe, iſt die Kantiſche **Philoſophie**. Der ſich ſelbſt denkende, in ſich gehende abſolute Begriff iſt es alſo, den wir durch ſie in Deutſchland hervortreten ſehen, ſo daß in das Selbſtbewußtſeyn alle Weſenheit falle: den Idealismus, der dem Selbſtbewußtſeyn alle Momente des Anſich vindicirt, aber ſelbſt zuerſt noch mit einem Gegenſatze behaftet bleibt, indem er dieſes Anſich noch von ſich unterſcheidet. Oder die Kantiſche Philoſophie führt die Weſenheit zwar in das Selbſtbewußtſeyn zurück, kann aber dieſem Weſen des Selbſtbewußtſeyns, oder dieſem reinen Selbſtbewußtſeyn doch keine Realität verſchaffen, noch in ihm ſelbſt das Seyn aufzeigen; ſie begreift das einfache Denken als den Unterſchied an ihm ſelbſt habend, aber begreift noch nicht, daß alle Realität eben in dieſem Unterſcheiden beſteht; ſie weiß über die Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns nicht Meiſter zu werden, beſchreibt die Vernunft ſehr gut, thut dieß aber auf eine gedankenloſe, empiriſche Weiſe, die ſich ihre Wahrheit ſelbſt wieder raubt. Die Kantiſche Philoſophie iſt theoretiſch die methodiſch gemachte Aufklärung, nämlich, daß nichts Wahres, ſondern nur die Erſcheinung gewußt werden könne; ſie führt das Wiſſen in das Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn hinein, hält es aber auf dieſem Standpunkte als ſubjectives und endliches Erkennen feſt. Wenn ſie alſo zwar ſchon die unendliche Idee berührt, ihre formellen Beſtimmungen ausſpricht und zur concreten Forderung derſelben kommt: ſo verwirft ſie dieſelbe doch wieder als das Wahre, macht ſie zu einem bloß Subjectiven, weil ſie einmal das endliche Erkennen als den fixen, letzten Standpunkt angenommen hat. Dieſe Philoſophie hat der Verſtandesmetaphyſik, als einem objectiven Dogmatismus, ein Ende gemacht,

in der That aber dieſelbe nur in einen ſubjectiven Dogmatismus, d. i. in ein Bewußtſeyn, in welchem dieſelben endlichen Verſtandesbeſtimmungen beſtehen, überſetzt, und die Frage nach dem, was an und für ſich wahr iſt, aufgegeben. Erſchwert wird ihr Studium durch die Breite, Weitläufigkeit und eigenthümliche Terminologie, in der ſie dargeſtellt iſt. Indeſſen hat dieſe Breite auch den Vortheil, daß, indem Daſſelbe oft wiederholt wird, man die Hauptſätze behält und nicht leicht aus dem Auge verlieren kann.

Wir wollen dem Gange Kant's folgen. Die Kantiſche Philoſophie hat erſtens eine unmittelbare Beziehung auf das, was oben (S. 447) von Hume angeführt worden. Der allgemeine Sinn der Kantiſchen Philoſophie iſt nämlich der, ſogleich von Haus aus zuzugeben, daß ſolche Beſtimmungen, wie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, nicht in der Wahrnehmung anzutreffen ſeyen, wie ſchon Hume gegen Locke gezeigt hat. Während aber Hume dann überhaupt gegen die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Kategorien, Jacobi gegen ihre Endlichkeit: ſo geht Kant nur gegen ihre Objectivität, in dem Sinne, als ſeyen ſie in den äußern Dingen ſelbſt vorhanden, obzwar er ſie als objectiv im Sinne des Allgemeingültigen und Nothwendigen behauptet, wie die Beiſpiele der Mathematik und Naturwiſſenſchaft zeigen.[1] Das Factum, daß wir Allgemeinheit und Nothwendigkeit verlangen, als welche erſt das Objective ausmachen, läßt Kant alſo wohl beſtehen. Aber wenn Allgemeinheit und Nothwendigkeit nun nicht in den äußern Dingen ſind, ſo iſt die Frage: Wo ſind ſie zu finden? Hier ſagt Kant dann gegen Hume, ſie müſſen a priori, d. h. in der Vernunft ſelbſt liegen, in dem Denken als ſelbſtbewußter Vernunft; ihre Quelle iſt das Subject, Ich in meinem Selbſtbewußtſeyn.[2] Dieß iſt der einfache Hauptſatz der Kantiſchen Philoſophie.

Die Kantiſche Philoſophie wird zweitens auch kritiſche

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft (Sechſte Aufl., Leipzig 1818), S. 4, 11, 13, 93.

[2] Ebendaſelbſt, S. 3—5.

Philoſophie genannt, indem ihr Zweck zunächſt iſt, ſagt Kant, eine **Kritik des Erkenntnißvermögens** zu ſeyn; vor dem Erkennen müſſe man nämlich das Erkenntnißvermögen unterſuchen. Das iſt dem geſunden Menſchenverſtand plauſibel, und ein Fund für ihn geweſen. Das Erkennen wird dabei vorgeſtellt als ein Inſtrument, als eine Art und Weiſe, wie wir uns der Wahrheit bemächtigen wollen: ehe man alſo an die Wahrheit ſelbſt gehen könne, müſſe man zuerſt die Natur, die Thätigkeit ſeines Inſtruments erkennen. Man müſſe ſehen, ob daſſelbe fähig ſey, das zu leiſten, was gefordert wird, — den Gegenſtand zu packen; man müſſe wiſſen, was es an dem Gegenſtand ändert, um dieſe Aenderungen nicht mit den Beſtimmungen des Gegenſtandes ſelbſt zu verwechſeln.[1] Dieß ſieht ſo aus, als ob man mit Spießen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte. Ferner iſt dabei die Forderung dieſe: Man ſoll das Erkenntnißvermögen erkennen, ehe man erkennt. Denn das Erkenntnißvermögen unterſuchen heißt, es erkennen: wie man aber erkennen will, ohne zu erkennen, vor der Wahrheit das Wahre erfaſſen will, iſt nicht zu ſagen. Es iſt die Geſchichte, die vom *σχολαστικός* erzählt wird, der nicht eher ins Waſſer gehen wollte, als bis er ſchwimmen könne. Da alſo die Unterſuchung des Erkenntnißvermögens ſelbſt erkennend iſt, ſo kann es bei Kant nicht zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es ſelbſt dieß iſt, — nicht zu ſich kommen, weil es bei ſich iſt; es geht ihm dann, wie den Juden, der Geiſt geht mitten hindurch und ſie merken es nicht. Immer iſt es ein großer und wichtiger Schritt Kants, das Erkennen der Betrachtung unterworfen zu haben.

Dieſe Kritik des Erkennens betrifft einerſeits das empiriſche Erkennen Locke's, das vorgiebt, es gründe ſich auf Erfahrung: andererſeits die mehr metaphyſicirende Art des Wolf'ſchen und Deutſchen Philoſophirens überhaupt, welches auch die Wendung genommen hatte, nach der mehr empiriſchen Manier zu verfah-

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, Vorrede, S. XVIII—XIX.

ren, die geſchildert iſt; ſich jedoch auch unterſchieden gehalten hat von dem bloß empiriſchen Verfahren, indem ſeine Hauptthätigkeit darin beſtanden hat, den Gedankenbeſtimmungen, wie z. B. Möglichkeit, Wirklichkeit, Gott u. ſ. f., Verſtandesbeſtimmungen zum Grunde zu legen, und damit zu raiſonniren. Gegen Beides iſt zunächſt die Kantiſche Philoſophie gerichtet. Den Beſtimmungen der Wolfiſchen Metaphyſik nimmt Kant die ſachliche Bedeutung, und zeigt, wie ſie bloß dem ſubjectiven Denken zugeſchrieben werden müſſen. Gleichzeitig erklärte ſich auch Jacobi gegen dieſe Metaphyſik; aber da er beſonders von den Franzoſen und Deutſchen ausging, ſo war ſein Geſichtspunkt ein anderer: Daß nämlich unſer endliches Denken nur endliche Beſtimmungen zu ſetzen, alſo Gott, den Geiſt nur nach endlichen Verhältniſſen zu betrachten wiſſe. Im Praktiſchen herrſchte damals die ſogenannte Glückſeligkeitslehre, indem der Begriff des Menſchen und die Art, wie er dieſen Begriff realiſiren ſoll, in der Moral als eine Befriedigung ſeiner Triebe aufgefaßt worden iſt. Auch hiergegen hat Kant nun richtig gezeigt, daß dieß eine Heteronomie, nicht Autonomie der Vernunft ſey, eine Beſtimmung durch Natur, ſomit ohne Freiheit. Aber weil das Vernunftprincip Kants formal war, und ſeine Nachfolger von der Vernunft aus nicht weiter konnten, dennoch aber die Moral einen Inhalt erhalten ſollte: ſo ſind Fries und Andere wieder Glückſeligkeitslehrer, hüten ſich jedoch, es ſo zu heißen.

Was drittens das Verhältniß der Kategorien zu dem Stoffe betrifft, der durch die Erfahrung gegeben iſt: ſo liegt nach Kant in den ſubjectiven Beſtimmungen des Denkens, z. B. der Urſach und Wirkung, ſchon für ſich ſelbſt die Anlage, die Unterſchiede jenes Stoffes zu verknüpfen. Das Denken nennt Kant inſofern die ſyntheſirende Thätigkeit, und er ſtellt die Frage der Philoſophie daher auch ſo: „Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?“[1] Urtheil heißt Verknüpfung von Gedan-

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, S. 8—9, 75—77, 15.

kenbeſtimmungen, wie Subject und Prädicat. Synthetiſche Urtheile a priori ſind nichts Anderes als ein Zuſammenhang des Entgegengeſetzten durch ſich ſelbſt, oder der abſolute Begriff, d. h. nicht durch Erfahrung, ſondern durch das Denken gegebene Beziehungen unterſchiedener Beſtimmungen, wie Urſach und Wirkung u. ſ. f. Ebenſo iſt Raum und Zeit das Verbindende; ſie ſind alſo a priori, d. h. im Selbſtbewußtſeyn. Indem Kant aufzeigt, daß das Denken ſynthetiſche Urtheile a priori habe, die nicht aus der Wahrnehmung geſchöpft werden, ſo zeigt er das Denken als in ſich concret auf. Die Idee, die darin liegt, iſt groß, erhält aber andererſeits wieder einen ganz gemeinen Sinn; denn die Ausführung ſelbſt bleibt innerhalb ganz roher, empiriſcher Anſichten, und kann auf nichts weniger Anſpruch machen, als auf Wiſſenſchaftlichkeit der Form. Es iſt ein Mangel an philoſophiſcher Abſtraction in der Darſtellung vorhanden, und in gemeinſter Weiſe geſprochen; und von der barbariſchen Terminologie nicht weiter zu ſprechen, bleibt Kant innerhalb der pſychologiſchen Anſicht und empiriſchen Manier eingeſchloſſen.

Kant nennt nun (Kritik d. reinen Vernunft, S. 19), um nur ein Beiſpiel ſeiner barbariſchen Ausdrücke anzuführen, ſeine Philoſophie deßhalb Transſcendental-Philoſophie: d. h. ein Syſtem von Principien der reinen Vernunft, die das Allgemeine und Nothwendige in dem ſelbſtbewußten Verſtande aufzeigen, ohne ſich mit Gegenſtänden zu beſchäftigen, noch zu unterſuchen, was Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſey; dieß wäre transſcendent. Transſcendent und transſcendental iſt ſonach genau zu unterſcheiden. Die transſcendente Mathematik iſt die, in der die Beſtimmung des Unendlichen vornehmlich gebraucht wird: in dieſer Sphäre der Mathematik ſagt man z. B., der Kreis beſteht aus unendlich vielen geraden Linien; die Peripherie wird vorgeſtellt als gerade, und indem ſo das Krumme als Gerades vorgeſtellt wird, ſo geht dieß über die geometriſche Beſtimmung hinaus, iſt damit transſcendent. Die Transſcendental-Philoſophie beſtimmt

Kant dagegen ſo, daß es nicht eine Philoſophie ſey, die mit Kategorien hinausgeht über ihre Sphäre: ſondern im ſubjectiven Denken, im Bewußtſeyn die Quellen aufzeigt von dem, was transſcendent werden kann. Transſcendent würde das Denken alſo ſeyn, wenn die Beſtimmungen von Allgemeinheit, Urſach und Wirkung vom Object ausgeſagt würden; denn man würde damit vom Subjectiven in ein anderes Gebiet transſcendiren. Dazu ſind wir dem Reſultat nach nicht berechtigt, aber ſchon im Anfange nicht, da wir das Denken nur innerhalb ſeiner betrachten. Wir wollen alſo nicht die Beſtimmungen in ihrem objectiven Sinne betrachten, ſondern inſofern das Denken die Quelle ſolcher ſynthetiſchen Beziehungen iſt; das Nothwendige und Allgemeine erhält hier alſo die Bedeutung, in dem menſchlichen Erkenntnißvermögen zu liegen. Von dieſem menſchlichen Erkenntnißvermögen aber unterſcheidet Kant noch das Anſich, das Ding-an-ſich; ſo daß jene Allgemeinheit und Nothwendigkeit doch zugleich nur eine ſubjective Bedingung des Erkennens iſt, die Vernunft aber mit ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht zur Erkenntniß der Wahrheit kommt.[1] Denn ſie hat als Subjectivität, zur Erkenntniß, der Anſchauung und Erfahrung nöthig, eines empiriſch gegebenen Stoffes. Dieß ſind, wie es Kant nennt, die „Beſtandſtücke" derſelben; ein Stück hat ſie an ihr ſelbſt, das andere aber iſt das empiriſch gegebene.[2] Wenn die Vernunft für ſich ſeyn will, an ihr ſelbſt und aus ihr ſelbſt Wahrheit ſchöpfen will: ſo wird ſie transſcendent, ſie überfliegt die Erfahrung, weil ſie des andern Beſtandſtücks entbehrt, und erzeugt dann bloße Hirngeſpinnſte. Sie iſt daher im Erkennen nicht conſtitutiv, ſondern nur regulativ; ſie iſt die Einheit und Regel für das ſinnliche Mannigfaltige. Dieſe Einheit aber für ſich iſt das Unbedingte, das, die Erfahrung überfliegend, nur in Widerſprüche geräth. Im Praktiſchen nur iſt die Vernunft conſtitutiv. Die Kritik der Ver-

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, S. 255—256.

[2] Ebendaſelbſt, S. 107.

nunft iſt mithin eben dieß, nicht die Gegenſtände zu erkennen, ſondern die Erkenntniß, und die Principien derſelben, ihre Grenze und Umfang, damit ſie nicht überfliegend wird.[1] Dieß iſt das Allgemeinſte, was wir nunmehr in ſeinen einzelnen Theilen ausführen wollen.

Hierbei nimmt Kant den Weg, daß er erſtens die theoretiſche Vernunft betrachtet, die Erkenntniß, die ſich auf äußere Gegenſtände bezieht. Er unterſucht zweitens den Willen, als Selbſtverwirklichung: drittens die Urtheilskraft, die eigentliche Betrachtung der Einheit des Allgemeinen und der Einzelnheit; wie weit er es da bringt, werden wir ebenfalls ſehen. Die Kritik des Erkenntnißvermögens iſt aber die Hauptſache.

1. Was nun erſtens die theoretiſche Philoſophie betrifft, ſo geht Kant in der Kritik der reinen Vernunft pſychologiſch zu Werke, d. h. geſchichtlich, indem er die Hauptſtufen des theoretiſchen Bewußtſeyns beſchreibt. Das erſte Vermögen iſt die Sinnlichkeit überhaupt: das zweite der Verſtand: das dritte die Vernunft. Das erzählt er ſo her, nimmt es ganz empiriſch auf, ohne es aus dem Begriff zu entwickeln, und mit Nothwendigkeit fortzugehen.

a. Den Anfang dieſes Transſcendentalen macht das Aprioriſche der Sinnlichkeit, die Formen der Sinnlichkeit. Die Beurtheilung derſelben nennt Kant transſcendentale Aeſthetik. Jetzt heißt Aeſthetik die Kenntniß des Schönen. Hier iſt es aber die Lehre von der Anſchauung nach der Seite ihrer Allgemeinheit, d. h. nach dem, was von ihr dem Subject als ſolchem zukommt. Anſchauung, ſagt Kant, iſt die Erkenntniß eines uns durch die Sinnlichkeit gegebenen Gegenſtandes: Sinnlichkeit aber die Fähigkeit, durch Vorſtellungen als äußere afficirt zu werden. In der Anſchauung findet ſich nun nach Kant allerhand Inhalt: wobei

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 497—498; Kritik der prakt. Vernunft (4. Aufl., Riga, 1797), S. 254; Kritik d. Urtheilskraft (3. Aufl. Berlin, 1799), Vorrede, S. V.

er zuerſt die Empfindung als äußerliche, wie Roth, Farbe, Hartes u. ſ. f.; und innere, wie das Rechtliche, Zorn, Liebe, Furcht, Angenehmes, Religiöſes u. ſ. f. unterſcheidet. Er ſagt: Solcher Inhalt macht das Eine Beſtandſtück aus, und gehört dem Gefühle an; alles dieſes iſt ein Subjectives, und nur ſubjectiv. In dieſem Sinnlichen iſt aber auch ein allgemeines Sinnliches ſelbſt enthalten, das als ſolches nicht der Empfindung angehört, inſofern ſie unmittelbar beſtimmt iſt; dieß Andere bei ſolchem Stoff iſt die Beſtimmung von Raum und Zeit, welche das für ſich Leere ſind. Die Erfüllung macht jener Stoff aus, Farbiges, Weiches, Hartes u. ſ. w. beim Raum: während bei der Zeit derſelbe Stoff, ſobald er ein Vorübergehendes iſt, oder auch anderer, vornehmlich innere Gefühle das Beſtimmende ſind. Raum und Zeit ſind ſomit reine, d. h. abſtracte Anſchauungen: in welche wir den Inhalt der einzelnen Empfindungen außer uns verlegen, entweder in die Zeit als nach einander fließend, oder in den Raum als abgetrennt neben einander. Hier tritt alſo die Theilung von Subjectivität und Objectivität ein; denn iſoliren wir das Neben und Nach, ſo haben wir Raum und Zeit. Es iſt das Thun der aprioriſchen Sinnlichkeit, den Inhalt hinauszuwerfen; dieſes reine Anſchauen ſind die Formen der Anſchauung.[1] Jetzt heißt freilich Alles Anſchauung, ſelbſt das Denken, Bewußtſeyn; Gott, der doch nur dem Gedanken angehört, ſoll durch Anſchauung, ſogenanntes unmittelbares Bewußtſeyn erfaßt werden.

Näher bemerkt Kant hierüber: „1) Raum iſt kein empiriſcher Begriff, der von äußern Erfahrungen abgezogen worden." Der Begriff iſt aber überhaupt nichts Empiriſches; in ſolchen barbariſchen Formen ſpricht Kant jedoch beſtändig. „Denn damit ich meine Empfindungen auf etwas außer mir beziehe, ſetze ich den Raum voraus." Von der Zeit ſpricht Kant in ähnlicher Weiſe: „Daß etwas Aeußerliches in verſchiedenem Orte oder Zeit vorgeſtellt werde, muß die Vorſtellung des Raumes und der Zeit

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 25—27.

ſchon vorhergegangen ſeyn; oder ſie kann nicht von der Erfahrung abgeborgt ſeyn, ſondern die Erfahrung iſt erſt durch dieſe vorausgeſetzte Vorſtellung möglich." D. h. Zeit und Raum, die als das Objective erſcheinen können, da ihre particulare Erfüllung ohnehin dem ſubjectiven Gefühle angehört, ſind nichts Empiriſches; ſondern das Bewußtſeyn hat vorher in ihm ſelbſt Raum und Zeit. „2) Der Raum iſt eine nothwendige Vorſtellung, die allen äußern Anſchauungen zum Grunde liegt. Raum und Zeit ſind Vorſtellungen a priori, weil man ſich die Dinge nicht vorſtellen kann ohne Raum und Zeit. Die Zeit liegt nothwendig allen Erſcheinungen zum Grunde." Als a priori ſind Raum und Zeit allgemein und nothwendig, nämlich ſo finden wir es; aber daß ſie vorher als Vorſtellungen da ſeyn müſſen, folgt nicht. Zum Grunde liegen ſie wohl, aber ebenſo als ein äußerliches Allgemeines. Kant jedoch ſtellt ſich die Sache etwa ſo vor: Es ſind da draußen Dinge an ſich, aber ohne Zeit und Raum; nun kommt das Bewußtſeyn, und hat vorher Zeit und Raum in ihm, als die Möglichkeit der Erfahrung, ſo wie, um zu eſſen, es Mund und Zähne u. ſ. w. hat, als Bedingungen des Eſſens. Die Dinge, die gegeſſen werden, haben den Mund und die Zähne nicht, und wie es den Dingen das Eſſen anthut, ſo thut es ihnen Raum und Zeit an; wie es die Dinge zwiſchen Mund und Zähne legt, ſo in Raum und Zeit. „3) Raum und Zeit ſind keine allgemeine Begriffe von Verhältniſſen der Dinge, ſondern reine Anſchauungen. Denn man kann ſich den Raum nur als einen einigen vorſtellen; er hat nicht Beſtandtheile." Ebenſo verhält es ſich wieder mit der Zeit. Die abſtracte Vorſtellung Baum z. B. iſt in ihrer Wirklichkeit eine Menge einzelner getrennter Bäume, Räume aber ſind nicht ſolche Beſondere oder auch nicht Theile; ſondern es bleibt Eine unmittelbare Continuität, und daher eine einfache Einheit. Die Wahrnehmung hat immer nur etwas Einzelnes vor ſich; der Raum oder die Zeit ſind aber immer nur Eines, und darum a priori. Man könnte aber Kant

erwiedern: Die Natur von Raum und Zeit iſt allerdings, ein abſtract Allgemeines zu ſeyn; ebenſo giebt es aber auch nur Ein Blau. „4) Jeder Begriff enthält wohl eine unendliche Menge von Vorſtellungen unter ſich, aber nicht in ſich; gleichwohl findet das Letztere beim Raum und bei der Zeit Statt, ſie ſind daher Anſchauungen und nicht Begriffe.“ [1] Raum und Zeit ſind beſonders dann keine Gedankenbeſtimmungen, wenn man keine Gedanken dabei hat: aber ein Begriff, ſobald man einen Begriff davon hat.

Die transſcendentale Erörterung ſagt noch dieß aus, daß dieſe Vorſtellung von Raum und Zeit ſynthetiſche Sätze a priori enthalte, die mit dem Bewußtſeyn ihrer Nothwendigkeit verbunden ſind. Solche ſynthetiſche Sätze ſind z. B., daß der Raum drei Abmeſſungen habe: oder die Definition der geraden Linie, daß ſie der kürzeſte Weg zwiſchen zwei Punkten ſey: ebenſo daß $5+7=12$ ſey. [2] Alle dieſe Sätze ſind jedoch ſehr analytiſch. Kant meint indeſſen erſtens, ſolche Sätze ſtammen nicht aus der Erfahrung, oder, wie wir uns beſſer ausdrücken könnten, ſind nicht eine einzelne zufällige Wahrnehmung; dieß iſt richtig, ſie iſt allgemein und nothwendig. Zweitens behauptet er, wir haben ſie eben aus der reinen Anſchauung, nicht durch den Verſtand oder Begriff. Beides faßt Kant aber nicht zuſammen; doch liegt dieß Zuſammenfaſſen darin, daß ſolche Sätze eben in der Anſchauung unmittelbar gewiß ſind. Wenn ſich dann Kant (Kritik d. r. Vernunft, S. 49) ſo ausdrückt, daß wir mancherlei Empfindungen haben, die „den eigentlichen Stoff ausmachen,“ mit denen „wir“ äußerlich und innerlich „unſer Gemüth beſetzen,“ und das Gemüth an Raum und Zeit in ihm ſelbſt „eine formale Bedingung der Art“ hat, „wie wir ſie“ (jene mancherlei Empfindungen), „im Gemüthe ſetzen:“ ſo drängt ſich die Frage auf, wie nun das Gemüth dazu kommt, gerade dieſe Formen zu haben. Was die Natur der Zeit und des Raums iſt, darüber fällt es aber der Kantiſchen Philoſophie gar nicht ein zu fragen. Was

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, S. 29—30, 34—36.

[2] Ebendaſelbſt, S. 30—31, 41; 12—13, 150.

ſind Raum und Zeit an ſich, heißt ihr nicht: Was iſt ihr Begriff? ſondern: Sind ſie Dinge äußerlich, oder Etwas im Gemüth?

b. Das zweite Vermögen, der Verſtand, iſt nun etwas ganz Anderes, als die Sinnlichkeit; dieſe iſt die Receptivität, während Kant das Denken überhaupt die Spontaneität nennt, — ein Ausdruck der Leibnitziſchen Philoſophie. Der Verſtand iſt thätiges Denken, Ich ſelbſt; er „iſt das Vermögen, den Gegenſtand ſinnlicher Anſchauung zu denken." Er hat aber nur Gedanken ohne realen Inhalt: „Gedanken ohne Inhalt ſind leer, Anſchauungen ohne Begriffe ſind blind." Der Verſtand bekommt von der Sinnlichkeit alſo den Stoff, ſowohl den empiriſchen als den aprioriſchen, Zeit und Raum; und er denkt dieſen Stoff, aber ſeine Gedanken ſind etwas ganz Anderes, als dieſer Stoff. Oder er iſt ein Vermögen von einer beſondern Art; und nur wenn Beides geſchehen, die Sinnlichkeit Stoff geliefert, der Verſtand ſeine Gedanken damit verbunden hat, ſo kommt die Erkenntniß heraus.[1] Die Gedanken des Verſtandes als ſolchen ſind alſo eingeſchränkte Gedanken, Gedanken des Endlichen.

Die Logik nun, als transſcendentale Logik, ſtellt ebenſo die Begriffe auf, welche der Verſtand a priori an ihm ſelbſt hat, und „wodurch er die Gegenſtände völlig a priori denkt." Die Gedanken haben die Form, die ſyntheſirende Function zu ſeyn, welche das Mannigfaltige zu einer Einheit bringt. Dieſe Einheit bin Ich, die transſcendentale Apperception, das reine Appercipiren des Selbſtbewußtſeyns, Ich=Ich; Ich ſoll alle unſere Vorſtellungen „begleiten."[2] Das iſt eine barbariſche Expoſition. Als Selbſtbewußtſeyn bin ich das ganz leere, allgemeine Ich, das völlig Beſtimmungsloſe, Abſtracte; das Appercipiren iſt das Beſtimmen überhaupt, die Thätigkeit, wodurch ich einen empiriſchen Inhalt in mein einfaches Bewußtſeyn verſetze, während Percipiren mehr Empfinden oder Vorſtellen heißt. Damit kein Inhalt in dieß Eine hinein-

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, S. 54—55.
[2] Ebendaſelbſt, S. 59, 97—104.

kann, muß er von deſſen Einfachheit inficirt werden; erſt ſo wird der Inhalt mein Inhalt. Das Faſſende iſt Ich; was ich berühre, muß ſich in dieſe Formen der Einheit einzwängen laſſen. Dieß iſt ein großes Bewußtſeyn, eine wichtige Erkenntniß: was das Denken producirt, iſt die Einheit; ſo producirt es ſich ſelbſt, denn es iſt das Eine. Daß ich das Eine bin, und als denkend das Vereinfachende, iſt indeſſen bei Kant nicht ſo genau auseinander geſetzt. Die Einheit kann auch Beziehung genannt werden; denn inſofern ein Mannigfaltiges vorausgeſetzt wird, und dieß nach Einer Seite als Mannigfaltiges bleibt, während es nach der andern als Eins geſetzt wird, heißt es bezogen.

Wie nun Ich die allgemeine transſcendentale Einheit des Selbſtbewußtſeyns iſt, welche den empiriſchen Stoff der Vorſtellungen überhaupt verbindet, ſo giebt es verſchiedene Weiſen dieſer Beziehung; und das iſt die transſcendentale Natur der Kategorien, oder allgemeinen Denkbeſtimmungen. Kant kommt aber (Kritik der reinen Vernunft, Seite 70, 77) auf die Weiſe zu dieſen Arten der Einfachheit, daß er ſie aufnimmt, wie ſie in der gewöhnlichen Logik zurechte gemacht ſind. In der allgemeinen Logik, ſagt er nämlich, werden beſondere Arten des Urtheils aufgeführt; da nun das Urtheil eine Art der Beziehung des Mannigfaltigen iſt, ſo zeigen ſich daran die verſchiedenen Functionen des Denkens, welche Ich an ihm hat. Man bemerkt aber folgende Arten des Urtheils: Allgemeine, beſondere und einzelne; Bejahende, verneinende, unendliche; Kategoriſche, hypothetiſche, disjunctive; Aſſertoriſche, problematiſche und apodiktiſche Urtheile. Dieſe beſonderen Weiſen des Beziehens nun herausgehoben, ſind die reinen Formen des Verſtandes. Es giebt alſo nach Kant (Krit. d. r. Vernunft, S. 75—76, 78—82) zwölf Grund-Kategorien, die in vier Klaſſen zerfallen; und es iſt merkwürdig, und ein Verdienſt, daß jede Gattung wieder eine Dreiheit ausmacht. 1) Die erſte Art ſind die Kategorien der Quantität: Einheit, Vielheit und All-

heit. Vielheit iſt Negation des Einen, Setzen der Differenz; und das Dritte, das Ineinsſetzen der zwei erſten, die geſchloſſene Vielheit, die unbeſtimmte Vielheit, als Eins zuſammengefaßt, iſt die Allheit. 2) Die zweite Art ſind die Kategorien der Qualität: Realität, Negation, Limitation. Die Grenze iſt ebenſowohl Reales oder Poſitives, als Negation. 3) Die dritte Art ſind die Kategorien der Relation, des Verhältniſſes: und zwar zunächſt das Subſtantialitäts-Verhältniß, Subſtanz und Accidenzen; dann das Cauſalitäts-Verhältniß, das Verhältniß von Urſach und Wirkung; endlich die Wechſelwirkung. 4) Die vierte Art ſind die Kategorien der Modalität, der Beziehung des Gegenſtändlichen auf unſer Denken: Möglichkeit, Daſeyn (Wirklichkeit) und Nothwendigkeit. Möglichkeit ſollte das Zweite ſeyn; nach dem abſtracten Denken iſt aber das leere Vorſtellen das Erſte. Es iſt ein großer Inſtinct des Begriffs, daß Kant ſagt: Die erſte Kategorie iſt poſitiv, die zweite das Negative der erſten, die dritte das Synthetiſche aus beiden. Die Triplicität, dieſe alte Form der Pythagoreer, Neuplatoniker und der chriſtlichen Religion, wiewohl ſie hier nur als ein ganz äußerliches Schema wieder vorkommt, verbirgt in ſich die abſolute Form, den Begriff. Indem Kant dann aber ſagt, eine Vorſtellung kann ſich in mir als Accidentelles, Urſache, Wirkung, Einheit, Vielheit u. ſ. w. beſtimmen, ſo haben wir damit die ganze Verſtandesmetaphyſik. Kant leitet ferner dieſe Kategorien nicht ab, findet ſie auch unvollſtändig, ſagt aber, die anderen ſind von ihnen abgeleitet. Kant nimmt alſo die Kategorien empiriſch auf, ohne daran zu denken, aus der Einheit dieſe Unterſchiede mit Nothwendigkeit zu entwickeln. Ebenſowenig deducirt Kant Raum und Zeit, ſondern ſie ſind gleichfalls aus der Erfahrung aufgenommen; — ein ganz unphiloſophiſches, unberechtigtes Verfahren.

Der denkende Verſtand iſt alſo wohl die Quelle der einzelnen Kategorien; wiel ſie aber für ſich leer ſind, ſo haben ſie nur Be-

deutung durch ihre Verbindung mit dem gegebenen mannigfaltigen Stoffe der Wahrnehmung, des Gefühls u. ſ. f. Solche Verbindung von Stoffen der Sinnlichkeit mit Kategorien iſt nun Sache der Erfahrung, d. h. unter Kategorien gebrachtes Empfundenes; und das iſt die Erkenntniß überhaupt.[1] Der dem Gefühle oder der Anſchauung angehörige Stoff der Wahrnehmung wird nicht in der Beſtimmung der Einzelnheit und Unmittelbarkeit gelaſſen; ſondern ich bin thätig dagegen, indem ich ihn durch die Kategorien in Verbindung ſetze und zu allgemeinen Gattungen, Naturgeſetzen u. ſ. f. erhebe. Die Frage, ob die erfüllte Sinnlichkeit oder der Begriff höher ſey, iſt hiernach leicht zu entſcheiden. Denn man nimmt nicht die Geſetze des Himmels unmittelbar wahr, ſondern nur die Veränderung des Orts der Geſtirne. Erſt wenn dieß unmittelbar Wahrgenommene feſtgehalten und unter allgemeine Gedankenbeſtimmungen gebracht wird, ſo entſteht daraus die Erfahrung, die dann zu allen Zeiten gelten ſoll. Die Kategorie, welche die Einheit des Denkens in den Gefühlsinhalt bringt, iſt alſo das Objective in der Erfahrung, die dadurch Allgemeinheit und Nothwendigkeit erhält, während das Wahrgenommene vielmehr das Subjective und Zufällige iſt. Daß wir nun in der Erfahrung dieſe beiden Beſtandtheile finden, iſt zwar eine richtige Analyſe. Kant (Kritik d. r. Vernunft, S. 119—120) knüpft aber daran, daß die Erfahrung nur Erſcheinungen faßt, und daß wir durch die Erkenntniß, die wir durch Erfahrung haben, nicht die Dinge erkennen, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, ſondern nur in der Form von Geſetzen des Anſchauens und der Sinnlichkeit. Denn das erſte Beſtandſtück der Erfahrung, die Empfindung, iſt ohnehin ſubjectiv, indem ſie mit unſern Organen zuſammenhängt. Der Stoff der Anſchauung iſt nur ſo wie er in meiner Empfindung iſt: ich weiß nur von dieſer Empfindung, nicht von der Sache. Aber zweitens das Objective, was den Gegenſatz zu dieſem Subjectiven machen ſoll, iſt ſelbſt ebenſo ſubjec-

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 105—110.

tiv: gehört zwar nicht meinem Gefühle an, aber bleibt im Gebiete meines Selbſtbewußtſeyns eingeſchloſſen; die Kategorien ſind nur Beſtimmungen unſeres denkenden Verſtandes. Weder das Eine noch das Andere iſt mithin etwas an ſich, und Beide zuſammen, das Erkennen, alſo auch nicht, ſondern es erkennt nur Erſcheinungen; — ein ſonderbarer Widerſpruch.

Der Uebergang der Kategorie zum Empiriſchen wird auf folgende Weiſe gemacht: „Reine Verſtandesbegriffe ſind mit empiriſchen (ja überhaupt ſinnlichen) Anſchauungen ganz ungleichartig;“ es iſt alſo „die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verſtandesbegriffe auf Erſcheinungen angewendet werden können.“ Davon handelt die transſcendentale Urtheilskraft. Im Gemüthe, im Selbſtbewußtſeyn, ſagt nämlich Kant, ſind reine Verſtandesbegriffe und reine Anſchauungen; der Schematismus des reinen Verſtandes, die transſcendentale Einbildungskraft iſt es nun, welche die reine Anſchauung, der Kategorie gemäß, beſtimmt, und ſo den Uebergang zur Erfahrung macht.[1] Die Verbindung dieſes Gedoppelten iſt wieder eine der ſchönſten Seiten der Kantiſchen Philoſophie, wodurch die reine Sinnlichkeit und der reine Verſtand, die als abſolut Entgegengeſetzte vorhin ausgeſagt wurden, jetzt vereinigt werden. Es iſt darin ein anſchauender Verſtand, oder verſtändiges Anſchauen enthalten; aber ſo nimmt es Kant nicht, er bringt dieſe Gedanken nicht zuſammen: begreift nicht, daß er hier beide Erkenntnißſtücke in Eins geſetzt, und damit das Anſich derſelben ausgeſprochen hat. Das Erkennen ſelbſt iſt in der That die Einheit und Wahrheit beider Momente; bei Kant aber bleibt der denkende Verſtand und die Sinnlichkeit Beide ein Beſonderes, die nur auf äußerliche, oberflächliche Weiſe verbunden werden, wie ein Holz und Bein durch einen Strick. So z. B. der Begriff der Subſtanz wird im Schema ein Beharrliches in der Zeit:[2] d. h. der reine Verſtandesbegriff, die reine

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, S. 129—132.

[2] Ebendaſelbſt, S. 134.

Kategorie, wird mit der Form der reinen Anſchauung in Einheit geſetzt.

Inſofern wir es nur mit unſern Beſtimmungen zu thun haben, und nicht zum Anſich, zum wahrhaft Objectiven kommen, nannte ſich die Kantiſche Philoſophie **Idealismus**. Bei dieſer Gelegenheit bringt Kant (Kritik d. r. Vernunft, S. 200—201) aber die **Widerlegung** des empiriſchen oder **materialen** Idealismus bei, nämlich: „Ich bin mir meines Daſeyns als in der Zeit beſtimmt bewußt. Alle Zeitbeſtimmung ſetzt aber etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieſes Beharrliche kann nicht" eine Anſchauung „in mir ſeyn." Denn alle Beſtimmungsgründe meines Daſeyns, die in mir angetroffen werden, ſind Vorſtellungen, und bedürfen als ſolche ſelbſt ein von ihnen unterſchiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechſel derſelben, mithin „mein Daſeyn in der Zeit," darin ſie wechſeln, „beſtimmt werden könne." Oder ich bin mir meines Daſeyns als eines empiriſchen Bewußtſeyns bewußt, das nur in Beziehung auf Etwas, das außer mir iſt, beſtimmbar iſt; d. h. ich bin mir eines Aeußern bewußt. — Man kann dieß umgekehrt ſagen: Ich bin mir der äußern Dinge als in der Zeit beſtimmter und wechſelnder bewußt; dieſe ſetzen alſo etwas Beharrliches voraus, das nicht an ihnen, ſondern außer ihnen iſt. Und dieß bin Ich, der transſcendentale Grund ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, ihres Anſichſeyns, die Einheit des Selbſtbewußtſeyns. So faßt es auch ein ander Mal Kant ſelbſt (Kritik d. r. Vernunft, S. 101); dieſe Momente verwirren ſich daher, denn das Beharrliche eben iſt ſelbſt eine Kategorie. Der Idealismus in dem Sinne genommen, daß außer meinem einzelnen Selbſtbewußtſeyn als einzelnem nichts iſt, oder die Widerlegung deſſelben, daß außer meinem Selbſtbewußtſeyn als einzelnem Dinge ſind, iſt alſo eins ſo ſchlecht als das Andere. Jener iſt der Berkeley'ſche, worin allein vom Selbſtbewußtſeyn als einzelnem die Rede iſt: oder eben die Welt des Selbſtbewußtſeyns als eine

Menge beſchränkter, ſinnlicher, einzelner Vorſtellungen erſcheint, die ebenſo ohne Wahrheit ſind, als wenn ſie Dinge genannt werden. Die Wahrheit oder Unwahrheit liegt nicht darin, ob es Dinge oder Vorſtellungen ſind, ſondern in der Beſchränkung und Zufälligkeit derſelben, es ſeyen Vorſtellungen oder Dinge. Die Widerlegung dieſes Idealismus heißt nichts Anderes, als eben darauf aufmerkſam machen, daß dieß empiriſche Bewußtſeyn nicht an ſich iſt, — ſo wie aber jene empiriſchen Dinge auch nicht an ſich ſind. Aber das erkennende Subject kommt bei Kant eigentlich nicht zur Vernunft, ſondern bleibt wieder das einzelne Selbſtbewußtſeyn als ſolches, das dem allgemeinen entgegengeſetzt iſt. In der That iſt in dem, was wir geſehen, nur das empiriſche, endliche Selbſtbewußtſeyn beſchrieben, das eines Stoffes von Außen nöthig hat, oder das ein beſchränktes iſt. Es wird nicht gefragt, ob dieſe Erkenntniſſe an und für ſich ihrem Inhalte nach wahr oder nicht wahr ſind; die ganze Erkenntniß bleibt innerhalb der Subjectivität ſtehen, und drüben iſt als Aeußeres das Ding an ſich. Dieſes Subjective iſt jedoch concret in ſich: ſchon die beſtimmten Kategorien des denkenden Verſtandes ſind concret; noch mehr aber iſt es die Erfahrung, die Syntheſis des Empfundenen mit der Kategorie. [1]

c. Das Dritte bei Kant iſt nun die Vernunft, zu der er von dem Verſtande ebenſo pſychologiſch fortgeht: es wird nämlich im Seelenſack herumgeſucht, was darin noch für Vermögen ſich befinden; und ſo wird zufälliger Weiſe eben auch die Vernunft angetroffen. Es wäre ebenſo gut, wenn ſich auch keine fände: wie es bei den Phyſikern vollkommen gleichgültig iſt, ob z. B. der Magnetismus ſey oder auch nicht. „Alle unſere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verſtande und endigt bei der

[1] In der Vorleſung von 1825—1826 iſt hier gleich die Fichte'ſche Philoſophie in Rückſicht des Theoretiſchen eingeſchaltet: ihre praktiſche Seite aber nach der Darſtellung der Kritik der praktiſchen Vernunft nur kurz erwähnt.

Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anſchauung zu bearbeiten, und unter die höchſte Einheit des Denkens zu bringen." Die Vernunft iſt daher nach Kant das Vermögen, aus Principien, d. h. das Beſondere im Allgemeinen durch Begriffe, zu erkennen; der Verſtand hat dagegen ſein Beſonderes durch Anſchauung. Aber die Kategorien ſind ſelbſt etwas Beſonderes. Das Vernunft-Princip überhaupt iſt nun nach Kant das Allgemeine, inſofern es zur bedingten Erkenntniß des Verſtandes das Unbedingte findet. Verſtand iſt ihm alſo das Denken in endlichen Verhältniſſen: Vernunft dagegen das Denken, was das Unbedingte zu ſeinem Gegenſtande macht. Seitdem iſt es philoſophiſcher Sprachgebrauch geworden, Verſtand und Vernunft zu unterſcheiden, während bei ältern Philoſophen dieſer Unterſchied nicht vorhanden iſt (ſ. oben, S. 489). Das Product der Vernunft iſt nach Kant die Idee, — ein Platoniſcher Ausdruck; und er verſteht darunter eben das Unbedingte, Unendliche.[1] Es iſt ein großes Wort, daß die Vernunft Ideen hervorbringt; bei Kant iſt die Idee aber nur das abſtract Allgemeine, Unbeſtimmte.

Dieß Unbedingte muß nun concret gefaßt werden; und darin liegt eben die Hauptſchwierigkeit. Denn das Unbedingte erkennen, heißt: es beſtimmen, und die Beſtimmungen deſſelben ableiten. Es iſt viel über Erkennen geſchrieben und geſprochen worden, ohne es zu definiren. Aber in der Philoſophie iſt es darum zu thun, daß das, was als bekannt vorausgeſetzt wird, erkannt wird. Hier ſagt nun Kant, daß die Vernunft zwar den Trieb hat, das Unendliche zu erkennen, dieß aber nicht vermag. Und der Grund, den Kant (Kritik der reinen Vernunft, S. 277—278) angiebt, iſt einerſeits dieſer, daß dem Unendlichen keine pſychologiſch ſinnliche Anſchauung oder Wahrnehmung entſpricht, daß es nicht in der äußerlichen oder innern Erfahrung gegeben iſt; — der Idee „kann kein congruirender Gegenſtand in der Sin-

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 257—259, 264, 267—268, 273.

nenwelt gegeben werden.“ Es kommt jedoch darauf an, wie man die Welt anſieht; aber die Erfahrung, Betrachtung der Welt, heißt Kant nie etwas Anderes, als daß hier ein Leuchter ſteht, dort eine Tabaksdoſe. Es iſt nun allerdings richtig, daß das Unendliche nicht in der Welt der ſinnlichen Wahrnehmung gegeben iſt; und vorausgeſetzt, was wir wiſſen, ſey Erfahrung, ein Syntheſiren von Gedanken und Gefühlsſtoffen, ſo kann allerdings das Unendliche nicht erkannt werden in dem Sinne, daß man eine ſinnliche Wahrnehmung davon hat. Aber man wird auch für die Bewahrheitung des Unendlichen nicht eine ſinnliche Wahrnehmung fordern wollen; der Geiſt iſt nur für den Geiſt. Die zweite Seite, warum das Unendliche nicht erkannt werden könne, liegt darin, daß die Vernunft dazu nichts hat, als die Formen des Denkens, die wir Kategorien nennen: und dieſe geben zwar das, was Kant objective Beſtimmungen nennt, aber ſo daß ſie an ſich doch wieder nur ein Subjectives ſind. Wenn wir alſo dieſe Kategorien, die nur auf Erſcheinungen angewendet werden können, zum Beſtimmen des Unendlichen gebrauchen, ſo verwikkeln wir uns in falſche Schlüſſe (Paralogismen) und in Widerſprüche (Antinomien); und es iſt eine wichtige Beſtimmung der Kantiſchen Philoſophie, daß das Unendliche, ſo weit es durch Kategorien beſtimmt wird, ſich in Widerſprüchen verliert. Obwohl nun die Vernunft, ſagt Kant, durch Aufſtellung dieſer Widerſprüche transſcendent wird, ſo hat ſie dennoch immer die Forderung in ſich, die Wahrnehmung, Erfahrung, Verſtandeserkenntniß auf das Unendliche zurückzuführen. Dieſe Vereinigung des Unendlichen, Unbedingten mit dem Endlichen, Bedingten der Verſtandeserkenntniß oder gar der Wahrnehmung wäre erſt das höchſt Concrete.

Dieſes Unbedingten giebt es nun verſchiedene Arten, eigenthümliche, durch die Vernunft erzeugte, Gegenſtände, transſcendentale Ideen; ſie ſind alſo ſelbſt ein Beſonderes. Die Art, wie Kant zu dieſen Ideen kommt, iſt nun wieder aus der

Erfahrung, der formalen Logik, abgeleitet, nach welcher es verſchiedene Formen des Vernunftſchluſſes giebt. Weil es, ſagt Kant, drei Formen der Syllogismen giebt, kategoriſche, hypothetiſche, und disjunctive, ſo iſt das Unbedingte auch von dreierlei Art: „Erſtlich ein Unbedingtes der kategoriſchen Syntheſis in einem Subject." Syntheſis iſt das Concrete; der Ausdruck iſt aber zweideutig, da er eine äußerliche Verknüpfung Selbſtſtändiger bezeichnet. „Es wird zweitens ein Unbedingtes der hypothetiſchen Syntheſis der Glieder in einer Reihe, drittens der disjunctiven Syntheſis der Theile in einem Syſtem zu ſuchen ſeyn." Die erſte Verbindung, als Gegenſtand der Vernunft oder transſcendentale Idee, ausgeſprochen, machen wir, indem wir uns „das denkende Subject" vorſtellen; das Zweite „iſt der Inbegriff aller Erſcheinungen, die Welt;" und das Dritte „das Ding, welches die oberſte Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, enthält, das Weſen aller Weſen," d. i. Gott. Auf die letzte Spitze geſtellt, iſt jetzt die Frage: ob die Vernunft dieſe Gegenſtände bis zur Wirklichkeit bringen kann, oder ſie in's ſubjective Denken eingeſchloſſen bleiben. Die Vernunft iſt nun nach Kant nicht fähig, ihren Ideen Realität zu verſchaffen: ſonſt wird ſie transſcendent, überfliegend; ſondern ſie bringt nur Paralogismen, Antinomien und ein Ideal ohne Wirklichkeit hervor. [1]

α. „Paralogismus iſt ein falſcher Vernunftſchluß der Form nach." Indem die Vernunft diejenige Art des Unbedingten, welche die kategoriſche Syntheſis in einem Subjecte iſt, alſo das denkende Subject, als real denkt, ſo heißt es Subſtanz. Iſt nun Ich, das Denkende, eine Subſtanz, eine Seele, ein Seelending? Weiter fragt es ſich, ob es beharrlich, immateriell, incorruptibel, perſönlich, unſterblich iſt, und ein Solches, das eine reale Gemeinſchaft mit den Körpern hat. Die Falſchheit des Schluſſes beſteht darin, daß die nothwendige Vernunftidee

[1] Kant: Kritik d. r. Vernunft, S. 261—262, 274—275, 284, 288—289.

der Einheit des transſcendentalen Subjects als ein Ding ausgeſagt wird; denn erſt dadurch wird das Beharrliche derſelben zur Subſtanz. Sonſt finde Ich mich freilich in meinem Denken beharrlich: aber auch nur im wahrnehmenden Bewußtſeyn, nicht außer demſelben. Ich iſt alſo das leere, transſcendentale Subject unſerer Gedanken, das auch nur durch ſeine Gedanken erkannt wird; was es aber an ſich iſt, davon können wir daraus nicht den geringſten Begriff haben. (Eine abſcheuliche Unterſcheidung! Denn der Gedanke iſt eben das Anſich.) Wir können kein Seyn von ihm ausſagen, weil das Denken eine bloße Form iſt, und wir von denkenden Weſen durch keine äußere Erfahrung, ſondern bloß durchs Selbſtbewußtſeyn eine Vorſtellung haben, — d. h., weil wir das Ich nicht in die Hände nehmen, nicht ſehen, nicht daran riechen können u. ſ. w. Wir wiſſen alſo wohl, Ich iſt Subject; gehen wir aber über das Selbſtbewußtſeyn hinaus, und ſagen, daß es Subſtanz ſey, ſo gehen wir weiter, als wir berechtigt ſind. Ich kann daher dem Subjecte keine Realität geben.[1]

Hier ſehen wir Kant mit der Barbarei der Vorſtellungen, die er widerlegt, und der Barbarei ſeiner eigenen Vorſtellungen, die innerhalb der widerlegten bleiben, in Widerſpruch gerathen. Er hat erſtens ganz Recht, wenn er behauptet, daß Ich nicht ein Seelending iſt, ein todtes Beharrendes, das ein ſinnliches Daſeyn hat; in der That, wenn es ein gemeines Ding ſeyn ſollte, ſo mußte es auch erfahren werden können. Zweitens behauptet Kant aber nicht das Gegentheil hiervon: daß nämlich das Ich, als dieſes Allgemeine oder das Sich-denken, die wahrhafte Wirklichkeit, die er als gegenſtändliche Weiſe verlangt, an ihm ſelbſt hat. Sondern er kommt nicht aus der Vorſtellung der Realität heraus, nach welcher dieſe darin beſtehe, ein ſinnliches Daſeyn zu ſeyn: weil alſo Ich in keiner äußern Erfahrung gegeben ſey, ſo ſey es nicht reell. Denn Selbſtbewußtſeyn, Ich als ſolches, iſt nach Kant nicht die Realität; es iſt nur unſer Den-

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 289—299.

ken, oder er faßt das Selbſtbewußtſeyn ſchlechthin ſelbſt nur als ſinnliches auf. Seyn, Ding, Subſtanz hat bei Kant hiernach die Geſtalt, als ob dieſe Verſtandes-Kategorien zu hoch für's Subject wären, um von ihm prädicirt werden zu können. Vielmehr ſind ſolche Beſtimmungen aber zu arm und zu ſchlecht; denn das Lebendige iſt kein Ding, ebenſo wenig die Seele, der Geiſt, das Ich. Seyn iſt ebenſo das Wenigſte, was man vom Geiſt ſagen kann, ſeine abſtracte, unmittelbare Identität mit ſich; Seyn kommt dem Geiſt alſo wohl zu, man muß es aber kaum der Mühe werth halten, es auf ihn anzuwenden.

β. Das Zweite iſt dann die Antinomie, d. h. der Widerſpruch der Vernunft-Idee des Unbedingten, die auf die Welt angewendet wird, um ſie als einen vollſtändigen Inbegriff der Bedingungen darzuſtellen. In den gegebenen Erſcheinungen fordert die Vernunft nämlich die abſolute Vollſtändigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, ſofern dieſe eine Reihe ausmachen: ſo daß die Welt ſelbſt unbedingt ſey. Wenn nun dieſe Vollendung als ſeyend ausgeſagt wird, ſo ſtellt ſich nur eine Antinomie dar, und die Vernunft nur als dialektiſch: d. h. es findet ſich in dieſem Gegenſtande nach allen Seiten hin ein vollkommener Widerſpruch.[1] Denn die Erſcheinungen ſind ein endlicher Inhalt, die Welt ein Zuſammenhang von Beſchränktem; wird nun dieſer Inhalt von der Vernunft gedacht, alſo unter das Unbedingte und Unbeſchränkte ſubſumirt, ſo haben wir zwei Beſtimmungen, Endliches und Unendliches, die ſich widerſprechen. Die Vernunft fordert eine ſchlechthin vollendete Syntheſis, einen abſoluten Anfang; in den Erſcheinungen haben wir dagegen eine Reihe von Urſachen und Wirkungen, die kein Letztes hat. Kant zeigt (Kritik der reinen Vernunft, S. 320) hier vier Widerſprüche auf, was aber zu wenig iſt; denn in jedem Begriffe ſind Antinomien, da er nicht einfach, ſondern concret iſt, alſo unterſchiedene Beſtimmungen enthält, die ſogleich Entgegengeſetzte ſind.

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 312—314.

αα. Dieſe Antinomien enthalten erſtens dieſes, daß man ebenſo die Eine Beſtimmung, die Begrenztheit, geltend machen muß, als die Unbegrenztheit. „Theſis: Die Welt hat einen Anfang und ein Ende in der Zeit, und ſie iſt in einem umſchloſſenen Raum. Antitheſis: Sie hat keinen Anfang und kein Ende in der Zeit, und auch keine Grenzen im Raum." Eines, ſagt Kant, kann ſo gut als das Andere bewieſen werden; und zwar beweiſt er apagogiſch, doch ſeyen es keine „Advocaten-Beweiſe."[1] Die Welt iſt, als Univerſum, das Ganze; ſo iſt ſie eine allgemeine Idee, und inſofern unbegrenzt. Die Vollendung der Syntheſis im Fortgehen nach der Zeit und dem Raum iſt aber ein erſter Anfang der Zeit und des Raums. Wendet man alſo die Kategorien begrenzt und unbegrenzt auf die Welt an, um ſie zu erkennen: ſo verfällt man in Widerſprüche, weil dieſelben von Dingen an ſich nicht ausgeſagt werden können.

ββ. Die zweite Antinomie iſt, daß Atome, woraus die Subſtanz zuſammengeſetzt, nothwendig zu ſetzen ſind, alſo die Einfachheit bewieſen werden kann; aber ebenſo wird die Nichtvollendung, der unendliche Fortgang der Theilung bewieſen. Die Theſis lautet daher: „Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz beſteht aus einfachen Theilen;" die Antitheſis: „Es exiſtirt nichts Einfaches."[2] Das Eine iſt hier die Grenze, ein materielles Fürſichſeyendes, das Punktuelle, das ebenſo auch die umſchließende Oberfläche iſt; das Andere iſt die Theilbarkeit in's Unendliche.

γγ. Die dritte Antinomie iſt der Gegenſatz von Freiheit und Nothwendigkeit. Das Erſte iſt das ſich aus ſich Beſtimmende, die Seite der Unendlichkeit: Die Cauſalität nach Geſetzen der Freiheit iſt die einzige. Das Andere iſt: Es iſt nur Determinismus vorhanden; Jedes iſt durch einen äußern Grund beſtimmt.[3]

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 317—318, 328—329, 332.
[2] Ebendaſelbſt, S. 318, 336—337.
[3] Ebendaſelbſt, S. 319, 346—347.

δδ. Die vierte Antinomie beruht auf Folgendem: Einerſeits vollendet ſich die Totalität in der Freiheit, als einem erſten Anfange des Thuns, oder in einem abſolut nothwendigen Weſen, als der Urſache der Welt, ſo daß der Fortgang abgebrochen iſt; aber jener Freiheit ſteht andererſeits die Nothwendigkeit des Fortgangs nach Bedingungen der Urſachen und Wirkungen gegenüber, und dem nothwendigen Weſen dieſes, daß Alles zufällig iſt. Einmal wird alſo die abſolute Nothwendigkeit der bedingten Welt behauptet: „Zu der Welt gehört ein ſchlechthin nothwendiges Weſen." Das Gegentheil iſt: „Es exiſtirt kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder als Theil der Welt, noch außer der Welt." [1]

Einer von dieſen Gegenſätzen iſt ſo nothwendig, als der andere; und es iſt überflüſſig, dieß hier näher auszuführen. Die Nothwendigkeit dieſer Widerſprüche iſt nun gerade die intereſſante Seite, die Kant (Kritik der reinen Vernunft, S. 324) zum Bewußtſeyn gebracht hat: während man ſich nach der gemeinen Metaphyſik vorſtellt, eins müſſe gelten und das Andere widerlegt werden. Das Wichtige, was in dieſer Behauptung Kant's liegt, iſt jedoch gegen ſeine Intention. Denn er löſt (Kritik der reinen Vernunft, S. 385—386) dieſe Antinomien zwar auf, aber nur im eigenthümlichen Sinne des transſcendentalen Idealismus, der nicht die Exiſtenz äußerer Dinge bezweifelt oder leugnet (ſ. oben, S. 517), ſondern „es erlaubt, daß die Dinge in Raum und Zeit angeſchaut werden" (wozu man keiner Erlaubniß bedarf): aber für welchen „Raum und Zeit an ſich ſelbſt keine Dinge ſind," und daher „außer unſerm Gemüthe nicht exiſtiren;" d. h., alle dieſe Beſtimmungen von Anfang in der Zeit u. ſ. w. kommen nicht den Dingen, dem Anſich der Erſcheinungswelt, ſelbſt zu, das außerhalb unſeres ſubjectiven Denkens für ſich exiſtirt. Kämen ſolche Beſtimmungen der Welt, Gott, den Freien zu, ſo wäre ein objectiver Widerſpruch vorhanden; dieſer Widerſpruch iſt aber nicht

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 319, 354—355.

an und für ſich vorhanden, ſondern kommt nur uns zu. Oder dieſer transſcendentale Idealismus läßt den Widerſpruch beſtehen, nur daß das Anſich nicht ſo widerſprechend ſey, ſondern dieſer Widerſpruch ſeine Quelle allein in unſerem Denken habe. So bleibt denn dieſelbe Antinomie in unſerem Gemüthe; und wie ſonſt Gott das war, das alle Widerſprüche in ſich aufzunehmen hatte, ſo iſt es jetzt das Selbſtbewußtſeyn. Daß aber nicht die Dinge ſich widerſprechen, ſondern es, das ficht die Kantiſche Philoſophie weiter nicht an. Die Erfahrung lehrt, daß das Ich ſich darum nicht auflöſt, ſondern iſt; man kann alſo um ſeine Widerſprüche unbekümmert ſeyn, denn es kann ſie ertragen. Kant zeigt hier jedoch zu viel Zärtlichkeit für die Dinge: es wäre Schade, wenn ſie ſich widerſprächen. Daß aber der Geiſt, das Höchſte, der Widerſpruch iſt, das ſoll kein Schade ſeyn. Der Widerſpruch iſt alſo von Kant gar nicht aufgelöſt; und da der Geiſt ihn auf ſich nimmt, das Widerſprechende aber ſich zerſtört, ſo iſt der Geiſt Zerrüttung, Verrücktheit in ſich ſelbſt. Die wahrhafte Auflöſung ginge auf den Inhalt, daß die Kategorien keine Wahrheit an ihnen haben, ebenſo wenig aber das Unbedingte der Vernunft, ſondern nur die Einheit Beider als concrete.

γ. Kant kommt dann auch auf die Idee Gottes; dieſe dritte Idee iſt das Weſen der Weſen, welches die übrigen Ideen vorausſetzten. Kant ſagt (Kritik d. r. Vernunft, S. 441—452), wie nach der Wolfiſchen Definition, Gott iſt das allerrealſte Weſen; da handelt es ſich denn darum, zu beweiſen, daß Gott nicht bloß Gedanken iſt, ſondern daß er iſt, Wirklichkeit, Seyn hat. Dieß nennt Kant nun das Ideal der Vernunft, zum Unterſchiede von der Idee, die bloß der Inbegriff aller Möglichkeit iſt. Das Ideal iſt alſo die Idee als ſeyend: wie wir in der Kunſt die auf ſinnliche Weiſe realiſirte Idee Ideal nennen. Hier betrachtet Kant nun den Beweis vom Daſeyn Gottes, indem er fragt, ob dieſem Ideal Realität verſchafft werden könne.

Der ontologiſche Beweis geht vom abſoluten Begriffe

aus, um von ihm auf das Seyn zu ſchließen. So wird bei Anſelm, Carteſius, Spinoza der Uebergang zum Seyn gemacht; und Alle nehmen dabei die Einheit des Seyns und Denkens an. Kant ſagt aber (Kritik d. r. Vern., S. 458—466): Dieſem Ideal der Vernunft kann ebenſo wenig Realität verſchafft werden: es giebt keinen Uebergang von dem Begriffe in das Seyn. „Seyn iſt kein reales Prädicat," wie ein anderes, „ein Begriff von irgend Etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeſte mehr, als hundert mögliche," ſind derſelbe Inhalt. d. h. derſelbe Begriff; ſie ſind eben auch hundert. Das Eine iſt der Begriff oder vielmehr die Vorſtellung, das Andere der Gegenſtand; Seyn iſt keine neue Beſtimmung des Begriffs, ſonſt enthielte mein Begriff von hundert wirklichen Thalern etwas Anderes, als wirkliche hundert Thaler. Allein „der Gegenſtand iſt, als wirklicher, nicht bloß in meinem Begriffe enthalten; oder zu meinem Begriffe kommen die wirklichen hundert Thaler ſynthetiſch hinzu." Aus dem Begriff kann alſo nicht das Seyn abgeleitet werden, weil es nicht darin enthalten iſt, ſondern hinzukommen muß: „Wir müſſen aus dem Begriffe herausgehen, um zur Exiſtenz zu gelangen. Für Objecte des reinen Denkens iſt kein Mittel, ihr Daſeyn zu erkennen, weil es a priori erkannt werden müßte; unſer Bewußtſeyn aller Exiſtenz aber gehört ganz und gar zur Erfahrung." D. h., gerade jene Syntheſe des Begriffs und des Seyns, oder die Exiſtenz zu begreifen, d. h. ſie als Begriff zu ſetzen, dazu kommt Kant nicht; Exiſtenz bleibt ihm ein ſchlechthin Anderes, als ein Begriff. Der Inhalt iſt ihm zwar derſelbige im Exiſtirenden und im Begriffe: da das Seyn aber nicht im Begriff liege, ſo ſey der Verſuch, es aus ihm abzuleiten, nichtig.

Allerdings liegt nicht poſitiv und fertig im Begriff die Beſtimmung des Seyns; er iſt ein Anderes, als Realität und Objectivität. Bleiben wir alſo bei dem Begriff ſtehen, ſo bleiben wir beim Seyn als dem Andern des Begriffs ſtehen, und halten

an der Trennung Beider feſt; wir haben dann die Vorſtellung, und eben nicht das Seyn. Daß hundert mögliche Thaler etwas Anderes ſind, als hundert wirkliche, dieß iſt ein ſo popularer Gedanke, daß nichts ſo gute Aufnahme gefunden hat, als dieß, daß aus dem Begriff nicht zum Seyn übergegangen werden könne; denn wenn ich mir hundert Thaler einbilde, ſo habe ich ſie darum noch nicht. Ebenſo popular kann man aber ſagen: Das Einbilden muß man bleiben laſſen, denn es iſt eine bloße Vorſtellung: d. h. das bloß Eingebildete iſt unwahr, die hundert eingebildeten Thaler ſind und bleiben eingebildete. Alſo bei ihnen bleiben iſt ungeſunder Menſchenverſtand, der nichts taugt; und das iſt ein eitler Menſch, der ſich mit ſolchen Einbildungen und Wünſchen herumtreibt. Hundert Thaler hat man nur als wirkliche; hat man alſo ſo viel Muth, hundert Thaler zu beſitzen, ſo muß man Hand an's Werk legen, um ſie in Beſitz zu bekommen: d. h. man muß nicht bei der Einbildung ſtehen bleiben, ſondern über ſie hinausgehen. Dieſes Subjective iſt nicht das Letzte, Abſolute; das Wahre iſt das, was nicht bloß ein Subjectives iſt. Beſitze ich hundert Thaler, ſo habe ich ſie wirklich und ſtelle ſie mir auch zugleich vor. Nach der Kantiſchen Vorſtellung wird aber bei dem Unterſchiede ſtehen geblieben; der Dualismus iſt das Letzte und jede Seite für ſich gilt als etwas Abſolutes. Gegen dieß Schlechte, was hier das Abſolute und Letzte ſeyn ſoll, iſt der geſunde Menſchenverſtand gerichtet; jedes gemeine Bewußtſeyn iſt darüber hinaus, jede Handlung will eine ſubjective Vorſtellung aufheben und zu einem Objectiven machen. So thöricht iſt kein Menſch, als jene Philoſophie; wenn ihn hungert, ſo ſtellt er ſich nicht Speiſen vor, ſondern macht, daß er ſatt wird. Alle Thätigkeit iſt Vorſtellung, die noch nicht iſt, aber als ſubjectiv aufgehoben wird. Auch die vorgeſtellten hundert Thaler werden zu wirklichen, und die wirklichen zu vorgeſtellten: dieß iſt eine häufige Erfahrung, dieß ihr Schickſal; es hängt von ganz äußerlichen Umſtänden ab, ob hun-

dert Thaler mein Eigenthum werden, oder nicht. Allerdings, die Vorſtellung thut's nicht, wenn ich hartnäckig darin ſtecken bleibe; denn ich kann mir einbilden, was ich will, darum iſt es nicht. Es kommt nur darauf an, was ich mir vorſtelle: und dann, ob ich das Subjective und das Seyn denke oder begreife; dadurch gehen ſie über. Denken, Begriff iſt eben nothwendig dieß, daß er nicht ſubjectiv bleibt: ſondern dieß Subjective daß aufhebt, und ſich als objectiv zeigt. Carteſius behauptet nun ausdrücklich nur beim Begriffe Gottes jene Einheit, denn eben das iſt Gott; er ſpricht von keinen hundert Thalern, da dieſe nicht eine Exiſtenz ſind, die Begriff an ihr ſelbſt iſt. Eben abſolut hebt ſich jener Gegenſatz auf, d. h. das Endliche vergeht; er gilt nur in der Philoſophie der Endlichkeit. Wenn die Exiſtenz alſo nicht begriffen wird, ſo iſt dieß das begriffloſe, ſinnliche Wahrgenommene; und das Begriffloſe iſt allerdings kein Begriff, — ſo Empfinden, in die Hand Nehmen. Solche Exiſtenz hat freilich das Abſolute, das Weſen nicht: oder ſolche Exiſtenz hat keine Wahrheit, ſie iſt nur ein verſchwindendes Moment. Dieß leere Stroh Dreſchen mit dem leeren, ganz kornloſen Stroh der gewöhnlichen Logik, heißt man Philoſophiren; es iſt wie mit Iſaſchar, dem beinernen Eſel, der nicht von der Stelle zu bringen iſt (Genesis, c. 49, v. 14). Solche Leute ſagen: Wir taugen eben einmal nicht; und weil wir nichts taugen, ſo taugen wir eben nichts und wollen nichts taugen. Es iſt aber eine ſehr falſche chriſtliche Demuth und Beſcheidenheit, durch ſeine Jämmerlichkeit vortrefflich ſeyn zu wollen, dieß Erkennen ſeiner Nichtigkeit iſt vielmehr ein innerer Hochmuth und eine große Selbſtgefälligkeit. Aber man muß zur Ehre wahrer Demuth nicht in ſeiner Erbärmlichkeit ſtehen bleiben, ſondern ſich über ſie erheben durch Ergreifung des Göttlichen.

Die Beſtimmung, an der Kant (Kritik der reinen Vernunft, S. 467) feſthält, iſt die, daß aus dem Begriff nicht das Seyn herausgeklaubt werden kann. Die Folge hiervon iſt der Satz, daß die Vernunft es zwar iſt, den Gedanken des Unendlichen zu haben: aber daß von ihrer Idee getrennt iſt die Beſtimmung

überhaupt, und näher die Beſtimmung, die Seyn heißt. Die Ideen der Vernunft können nicht aus der Erfahrung bethätigt werden, noch daraus ihre Beglaubigung erhalten; werden ſie durch Kategorien beſtimmt, ſo entſtehen Widerſprüche. Soll die Idee überhaupt nur als ſeyend beſtimmt werden, ſo iſt ſie eben nur der Begriff; und davon iſt immer unterſchieden das Seyn des Exiſtirenden. Dieß in Anſehung der Verſtandeserkenntniſſe höchſt wichtige Reſultat führt aber Kant in Anſehung der Vernunft zu weiter nichts, als daß dieſe für ſich nichts als die formale Einheit zur methodiſchen Syſtematiſirung der Verſtandeserkenntniſſe habe. Das ganz abſtracte Denken wird feſtgehalten; es wird geſagt, der Verſtand könne nur Ordnung in den Dingen hervorbringen: dieſe ſey aber nichts an und für ſich, ſondern nur ſubjectiv. So bleibt der Vernunft nichts als die Form ihrer reinen Identität mit ſich, und dieſe reicht eben zu nichts, als die mannigfaltigen Verſtandesgeſetze und Verſtandesverhältniſſe, die Klaſſen, Arten und Gattungen, die der Verſtand findet, zu ordnen.[1] Ich als Vernunft, oder Vorſtellung, und draußen die Dinge, ſind Beide ſchlechthin Andere gegen einander; und das iſt, nach Kant, der letzte Standpunkt. Das Thier bleibt nicht auf dieſem Standpunkt ſtehen, ſondern bringt praktiſch die Einheit hervor. Dieß iſt die Kritik der theoretiſchen Vernunft bei Kant, worin er das Aprioriſche, das Beſtimmtſeyn der Vernunft an ſich ſelbſt angiebt, ohne daß ſie es zur Beſtimmtheit der Einzelnheit bringe.[2] —

Noch wäre der poſitiven Philoſophie oder Metaphyſik zu erwähnen, die Kant a priori über das gegenſtändliche Weſen aufſtellt, den Inhalt des Gegenſtands der Erfahrung, die Natur: ſeine Natur-Philoſophie, die ein Aufzeigen der allgemeinen Begriffe der Natur iſt. Allein dieß iſt Theils an Inhalt etwas ganz Dürftiges und ſehr Eingeſchränktes, enthaltend einige all-

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 497—498.

[2] Hier erſt iſt in der Vorleſung von 1825—1826 eingeſchaltet, was die Jacobi'ſche Philoſophie von dieſer Seite iſt.

gemeine Qualitäten und Begriffe der Materie und der Bewegung: und in Anſehung des Wiſſenſchaftlichen oder Aprioriſchen, wie es Kant nennt, etwas ebenſo durchaus Unbefriedigendes. Denn daß die Materie Bewegung habe, ferner Anziehungs- und Repulſions-Kraft[1] u. ſ. f., alle dieſe Begriffe ſetzt Kant voraus, ſtatt ihre Nothwendigkeit aufzuzeigen. Immer iſt es der „Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft" großes Verdienſt, für einen Anfang einer Natur-Philoſophie darauf aufmerkſam gemacht zu haben, daß die Phyſik Gedankenbeſtimmungen ohne deren weitere Unterſuchung gebraucht, welche die weſentlichen Grundlagen ihrer Gegenſtände ausmachen. Dichtigkeit z. B. werde von ihr für eine ungleiche Menge, für ein bloßes Quantum im Raume angeſehen; — ſtatt deſſen behauptete ſie Kant als einen Grad der Raumerfüllung, d. h. als Energie, Intenſität der Action. Er verlangt daher (Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſch., S. 65—68) eine Conſtruction der Materie aus Kräften und Thätigkeiten, nicht aus Atomen; und Schelling ſteckt noch ganz darin. Kant's Werk iſt ein Verſuch zu denken, d. h. die Gedankenbeſtimmungen aufzuzeigen, deren Product ſolche Vorſtellungen wie Materie ſeyen; er hat die Grundbegriffe und Grund-Principien dieſer Wiſſenſchaft zu beſtimmen verſucht, und zu einer ſogenannten dynamiſchen Naturlehre die Veranlaſſung gegeben.

„Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft" iſt auch ein Aufzeigen der Glaubenslehren als Seiten der Vernunft, wie in der Natur. So hat Kant in der poſitiven Dogmatik der Religion, mit welcher die Aufklärung — oder Ausklärung — fertig geworden war, an Vernunft-Ideen erinnert: Welche vernünftige, und zunächſt moraliſche, Bedeutung das, was man Dogmen der Religion heißt, habe, z. B. die Erbſünde.[2]

[1] Kant: Metaphyſiſche Anfangsgründe d. Naturwiſſenſchaft (Dritte Aufl., Leipzig 1800), S. 1, 27.

[2] Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Zweite Ausgabe, Königsberg 1794), S. 20—48.

Er iſt viel vernünftiger als die Aufklärung, die ſich ſchämt, davon zu ſprechen. — Dieß ſind die Hauptbeſtimmungen in Rückſicht des Theoretiſchen der Kantiſchen Philoſophie.

2. Zur Intelligenz kommt *zweitens* in der Kantiſchen Philoſophie das Praktiſche, die Natur des *Willens*, und was deſſen Princip iſt; das betrachtet die *Kritik der praktiſchen Vernunft*, worin Kant die Rouſſeau'ſche Beſtimmung, daß der Wille an und für ſich frei iſt, aufgenommen hat. Die theoretiſche Vernunft hat Kant ſo gefaßt, daß ihr, inſofern ſie ſich auf einen Gegenſtand bezieht, dieſer Gegenſtand gegeben ſeyn muß; inſofern ſie ihn aber ſich ſelbſt giebt, hat er keine Wahrheit: und die Vernunft kommt — in *dieſem* Erkennen nicht zur Selbſtſtändigkeit. Selbſtſtändig in ſich iſt ſie dagegen als praktiſche Vernunft; als moraliſches Weſen iſt der Menſch frei, über alles Naturgeſetz und alle Erſcheinung erhaben. Wie die theoretiſche Vernunft Kategorien, aprioriſche Unterſchiede an ihr hatte, ſo auch die praktiſche Vernunft das *Sittengeſetz* überhaupt, deſſen nähere Beſtimmungen die Begriffe Pflicht und Recht, Erlaubtes und Unerlaubtes ausmachen; und hier verſchmäht die Vernunft allen gegebenen Stoff, der ihr im Theoretiſchen nothwendig iſt. Der Wille beſtimmt ſich in ſich, auf *Freiheit* beruht alles Rechtliche und Sittliche; darin hat der Menſch ſein abſolutes Selbſtbewußtſeyn.[1] Nach dieſer Seite iſt das Selbſtbewußtſeyn *ſich* das Weſen, wie die theoretiſche Vernunft *ein anderes* hatte: und zwar iſt erſtens das Ich in ſeiner Einzelnheit unmittelbar Weſen, Allgemeinheit, Objectivität; zweitens hat die Subjectivität das Streben zur Realität, aber nicht zur ſinnlichen Realität, die wir im Vorherigen hatten, ſondern hier gilt ſich die Vernunft als das Wirkliche. Hier iſt der Begriff, der das Bewußtſeyn ſeiner Mangelhaftigkeit hat; was die theoretiſche Vernunft nicht haben ſollte, indem der Begriff eben der Begriff bleiben ſollte.

[1] Kant: Kritik der prakt. Vernunft (4. Aufl., Riga 1797), S. 3—11, 29—32.

So thut ſich hier der Standpunkt der Abſolutheit auf, da dem Menſchen in ſeiner Bruſt ein Unendliches aufgeſchloſſen iſt. Das iſt das Befriedigende an der Kantiſchen Philoſophie, das Wahre wenigſtens an's Gemüth zu legen; ſo daß ich nur anerkenne, was meiner Beſtimmung gemäß iſt.

a. Den Willen theilt Kant in niederes und höheres Begehrungsvermögen; dieſer Ausdruck iſt nicht ungeſchickt. Das niedere Begehrungsvermögen ſind die Triebe, Neigungen u. ſ. f.; das höhere iſt der Wille als ſolcher, der nicht äußerliche, einzelne Zwecke hat, ſondern allgemeine. Auf die Frage, was das Princip des Willens ſey, das den Menſchen in ſeinen Handlungen beſtimmen ſoll, hat man allerlei angegeben: z. B. Eigenliebe, Wohlwollen, Glückſeligkeit u. ſ. ſ. Solche materiale Principien des Handels, ſagt Kant nun, reduciren ſich alle auf Triebe, auf die Glückſeligkeit; das Vernünftige an ihm ſelbſt iſt aber rein formal, und beſteht darin, daß das, was als Geſetz gelten ſoll, als allgemeingültige Geſetzgebung muß gedacht werden können, ohne ſich aufzuheben. Alle Moralität der Handlung nun beruht auf der Geſinnung, daß ſie mit dem Bewußtſeyn des Geſetzes, um des Geſetzes willen und aus Achtung für daſſelbe und vor ſich ſelbſt geſchehe, mit Erwährung deſſen, was glückſelig macht. Als moraliſches Weſen hat der Menſch das Sittengeſetz in ſich ſelbſt, deſſen Princip Freiheit und Autonomie des Willens iſt; denn er iſt abſolute Spontaneität. Beſtimmungen, die aus den Neigungen genommen ſind, ſind heterogene Principe für den Willen: oder der Wille iſt Heteronomie, wenn er ſolche Beſtimmungen ſich zum Zweck macht; denn er nimmt ſeine Beſtimmungen dann von etwas Anderem her. Das Weſen des Willens iſt aber, ſich aus ſich ſelbſt zu beſtimmen; denn die praktiſche Vernunft giebt ſich ſelbſt Geſetze. Der empiriſche Wille aber iſt heteronomiſch, denn er wird durch Begierden beſtimmt; das gehört eben unſerer Natur, nicht dem Gebiete der Freiheit an. [1]

[1] Kant: Kritik d. prakt. Vernunft, S. 40—41, 56, 126—135, 58, 38, 77.

Es iſt eine höchſt wichtige Beſtimmung der Kantiſchen Philoſophie, das, was für das Selbſtbewußtſeyn als Weſen, Geſetz und Anſich gilt, in es ſelbſt zurückgeführt zu haben. Indem der Menſch nach dieſem und jenem Zweck ſucht, je nachdem er die Welt oder die Geſchichte ſo oder anders beurtheilt, was ſoll er da zum letzten Zweck machen? Aber für den Willen iſt kein anderer Zweck, als der aus ihm ſelbſt geſchöpfte, der Zweck ſeiner Freiheit. Es iſt ein großer Fortſchritt, daß dieß Princip aufgeſtellt iſt, daß die Freiheit die letzte Angel iſt, auf der der Menſch ſich dreht, dieſe letzte Spitze, die ſich durch nichts imponiren läßt; ſo daß der Menſch keine Autorität gelten läßt, ihn nichts verpflichtet, worin ſeine Freiheit nicht reſpectirt wird. Dieß hat der Kantiſchen Philoſophie von einer Seite die große Ausbreitung und Zuneigung gewonnen, daß der Menſch in ſich ſelbſt einen ſchlechthin feſten, unwankenden Mittelpunkt findet; aber bei dieſem Principe iſt ſie auch ſtehen geblieben. Während die letzte Spitze der theoretiſchen Vernunft abſtracte Identität iſt, weil ſie nur einen Kanon, eine Regel zu abſtracten Ordnungen abgeben kann:[1] ſo iſt die praktiſche Vernunft ſogleich, als geſetzgebend, concret aufgefaßt; das Geſetz, das ſie ſich giebt, iſt das Sittengeſetz. Iſt es aber auch ausgeſprochen, daß ſie in ſich concret ſey, ſo iſt das Weitere doch, daß dieſe Freiheit zunächſt nur das Negative alles Andern iſt; kein Band, nichts Anderes verpflichtet mich. Sie iſt inſofern unbeſtimmt; es iſt die Identität des Willens mit ſich ſelbſt, ſein Beiſichſeyn. Was iſt aber der Inhalt dieſes Geſetzes? Hier ſind wir ſogleich wieder bei der Inhaltsloſigkeit. Denn die einzige Form dieſes Princips iſt eben die Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, die Allgemeinheit; das formale Princip der Geſetzgebung kommt in dieſer Einſamkeit in ſich zu keiner Beſtimmung, oder dieſe iſt nur die Abſtraction. Das Allgemeine, das Sich-nicht-Widerſprechen iſt etwas Leeres, das im Praktiſchen ſowenig als im Theoretiſchen zu einer Realität kommt. Das all-

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, S. 62, 500.

gemeine Sittengeſetz ſpricht Kant daher ſo aus (und die Aufſtellung einer ſolchen allgemeinen Form war von jeher Forderung des abſtracten Verſtandes): „Handle nach Maximen“ (das Geſetz ſoll auch mein beſonderes ſeyn), „die fähig ſind, allgemeine Geſetze zu werden.“ [1]

So hat Kant zur Beſtimmung der Pflicht (denn die Frage iſt, was iſt Pflicht für den freien Willen) nichts gehabt, als die Form der Identität, die das Geſetz des abſtracten Verſtandes iſt. Sein Vaterland zu vertheidigen, die Glückſeligkeit eines Andern zu fördern, iſt Pflicht, nicht wegen des Inhalts, ſondern weil es Pflicht iſt: wie bei den Stoikern das Gedachte darum wahr iſt, weil und inſofern es gedacht iſt (ſ. Th. II, S. 399, 405, 408). Der Inhalt als ſolcher iſt in der That nicht das allgemein Geltende in den Geſetzen der Moralität, da er ſich widerſpricht. Denn die Wohlthätigkeit z. B. befiehlt: „Gebt Eure Sachen den Armen;“ ſchenken aber Alle, was ſie haben, ſo iſt die Wohlthätigkeit aufgehoben (ſ. Th. II, S. 73). Jedoch auch mit der abſtracten Identität kommt man um keinen Schritt weiter; denn jeder Inhalt, der in dieſe Form gelegt wird, iſt eben ſo ohne ſich zu widerſprechen. Aber es geht nichts verloren, wenn er auch gar nicht hineingelegt wird. In Anſehung des Eigenthums z. B. iſt das Geſetz meines Handelns: Das Eigenthum ſoll reſpectirt werden; denn das Gegentheil kann nicht allgemeines Geſetz ſeyn. Das iſt richtig, aber es iſt eine ganz formelle Beſtimmung: Iſt das Eigenthum, ſo iſt es. Das Eigenthum iſt hier vorausgeſetzt; ebenſo kann dieſe Beſtimmung aber auch gang wegbleiben, und dann iſt im Diebſtahl kein Widerſpruch vorhanden: Iſt das Eigenthum nicht, ſo wird es nicht reſpectirt. Dieß iſt der Mangel des Kantiſch-Fichte'ſchen Princips, daß es formell überhaupt iſt; die kalte Pflicht iſt der letzte unverdaute Klotz im Magen, die Offenbarung gegeben der Vernunft.

Das erſte Poſtulat in der praktiſchen Vernunft iſt ſo der

[1] Kant: Kritik d. prakt. Vernunft, S. 54 u. 58 (35).

freie Wille für ſich, der ſich beſtimmt; dieſes Concrete iſt aber noch abſtract. Das zweite und dritte ſind Formen, die daran erinnern, daß der Wille in höherem Sinne concret ſey.

b. Das Zweite iſt das Verhältniß des Begriffs des Willens zum beſondern Willen des Individuums; das Concrete iſt hier, daß mein beſonderer Wille und der allgemeine Wille identiſch ſeyen, oder daß ich ein moraliſcher Menſch ſey. Dieſe Einheit wird poſtulirt, der Menſch ſoll moraliſch ſeyn; es bleibt aber beim Sollen und dieſem Gerede von Moralität ſtehen. Was moraliſch iſt, wird nicht geſagt; oder an ein Syſtem des ſich verwirklichenden Geiſtes wird nicht gedacht. Sondern vielmehr, wie die theoretiſche Vernunft dem gegenſtändlichen Sinnlichen, ſo bleibt die praktiſche Vernunft der praktiſchen Sinnlichkeit, den Trieben und Neigungen, gegenüber ſtehen. Die vollendete Moralität muß ein Jenſeits bleiben; denn die Moralität ſetzt die Verſchiedenheit des beſondern und allgemeinen Willens voraus. Sie iſt ein Kampf und Beſtimmen des Sinnlichen durch das Allgemeine; der Kampf kann nur ſeyn, wenn der ſinnliche Wille dem allgemeinen noch nicht angemeſſen iſt. Das Reſultat iſt daher, daß das Ziel des moraliſchen Willens nur im unendlichen Progreſſe zu erreichen ſey; darauf gründet Kant (Kritik d. prakt. Vernunft, S. 219—223) das Poſtulat der Unſterblichkeit der Seele, als den unendlichen Progreß des Subjects in ſeiner Moralität, weil die Moralität ſelbſt etwas Unvollkommenes iſt, und in's Unendliche Fortſchritte machen muß. Der particulare Wille iſt allerdings ein Anderes des allgemeinen Willens; er iſt aber nicht ein Letztes, ſchlechthin Beharrendes.

c. Das Dritte iſt das höchſte Concrete, der Begriff der Freiheit aller Menſchen; ſo daß die natürliche Welt in Harmonie mit dem Begriff der Freiheit ſeyn ſoll. Das iſt das Poſtulat Gottes, den die Vernunft aber nicht erkennt. Der Wille hat die ganze Welt, das Ganze der Sinnlichkeit ſich gegenüber; und doch dringt die Vernunft auf Einheit der Natur und des

Sittengeſetzes, als der Idee des Guten, das der Endzweck der Welt iſt. Da es aber formell iſt, alſo für ſich keinen Inhalt hat, ſo ſteht es den Trieben und Neigungen einer ſubjectiven, und einer äußern ſelbſtſtändigen Natur gegenüber. Den Widerſpruch Beider vereint Kant (Kritik d. prakt. Vernunft, S. 198—200) in dem Gedanken des höchſten Gutes, worin die Natur dem vernünftigen Willen, die Glückſeligkeit der Tugend angemeſſen ſey; — eine Uebereinſtimmung, um die es eigentlich gar nicht zu thun iſt, wiewohl darin die praktiſche Realität beſteht. Denn Glückſeligkeit iſt nur das ſinnliche Selbſtgefühl oder die Wirklichkeit dieſes einzelnen Individuums, nicht die an ſich allgemeine Realität. Jene Vereinigung bleibt daher ſelbſt nur ein Jenſeits, ein Gedanke, der nicht wirklich vorhanden iſt, ſondern nur ſeyn ſoll. Kant geht ſo (Kritik d. prakt. Vernunft, S. 205—209) ganz in das Geſchwätz ein, daß es in dieſer Welt dem Tugendhaften oft ſchlecht, dem Laſterhaften gut gehe u. ſ. f.: und poſtulirt näher das Daſeyn Gottes, als des Weſens, der Cauſalität, wodurch dieſe Harmonie zu Stande kommt, zum Behuf ſowohl der Vorſtellung der Heiligkeit des ſittlichen Geſetzes, als des in der Natur, aber auch nur nach dem unendlichen Progreſſe zu realiſirenden Vernunftzwecks; welches Poſtulat, ſo wie das der Unſterblichkeit der Seele, eben damit den Widerſpruch, wie er iſt, beſtehen läßt, und nur ein abſtractes Sollen ſeiner Auflöſung ausſpricht. Das Poſtulat ſelbſt iſt perennirend, weil das Gute ein Jenſeits gegen die Natur iſt; das Geſetz der Nothwendigkeit und das Geſetz der Freiheit ſind verſchiedene von einander, und in dieſen Dualismus geſtellt. Die Natur bliebe nicht mehr Natur, wenn ſie dem Begriffe des Guten angemeſſen würde; es bleibt ſo beim höchſten Widerſpruche, weil beide Seiten ſich nicht vereinigen können. Es iſt ebenſo nothwendig, die Einheit Beider zu ſetzen; ſie iſt aber nie wirklich, denn die Trennung Beider iſt einmal vorausgeſetzt. Kant bringt ſo populare Redensarten herbei: Das Böſe ſoll überwunden werden, muß es aber ebenſo

wenig ſeyn. Gott iſt ihm ſo nur ein Glaube, ein Dafürhalten, welches nur ſubjectiv, nicht wahr an und für ſich iſt.[1] Dieſes Reſultat iſt auch ſehr popular.

Dieſe Poſtulate drücken nun nichts, als die gedankenloſe Syntheſis der verſchiedenen Momente aus, die ſich allenthalben widerſprechen; ſie ſind ſomit ein „Neſt“[2] von Widerſprüchen. Z. B. die Unſterblichkeit der Seele iſt poſtulirt, um der unvollkommenen Moralität willen, d. h. weil ſie mit Sinnlichkeit afficirt iſt. Aber das Sinnliche iſt Bedingung des moraliſchen Selbſtbewußtſeyns; das Ziel, die Vollkommenheit, iſt, was die Moralität als ſolche ſelbſt aufhebt. Ebenſo das andere Ziel, die Harmonie des Sinnlichen und Vernünftigen, hebt gleichfalls die Moralität auf; denn ſie beſteht eben in dieſem Gegenſatze der Vernunft gegen die Sinnlichkeit. Die Wirklichkeit des die Harmonie hervorbringenden Gottes iſt ebenſo eine ſolche, die mit Bewußtſeyn zugleich keine iſt; er wird vom Bewußtſeyn zum Behuf der Harmonie angenommen, wie die Kinder ſich irgend eine Vogelſcheuche machen, und mit einander ausmachen, ſich vor derſelben fürchten zu wollen. Der Behuf, zu dem Gott zugleich angenommen wird, daß durch die Vorſtellung eines heiligen Geſetzgebers das Sittengeſetz um ſo mehr Achtung gewinne, widerſpricht dem, daß eben die Moralität darin beſteht, das Geſetz rein um ſein ſelbſt willen zu achten.[3] Die praktiſche Vernunft alſo, wo das Selbſtbewußtſeyn ſich als das Anſich gilt, gegen die theoretiſche, worin ihm das gegenſtändliche Weſen, kommt ebenſo wenig zu einer Einheit und Wirklichkeit an ſich ſelbſt. Es kommt den Menſchen ſchwer an, zu glauben, daß die Vernunft wirklich ſey; es iſt aber nichts wirklich als die Vernunft, ſie iſt die abſolute Macht. Die Eitelkeit des Menſchen will ein vermeintliches Ideal im Kopfe haben, um Alles zu tadeln: Wir ſind die Geſcheidten, haben es in uns,

[1] Kant: Kritik d. prakt. Vernunft, S. 223—227.
[2] Vergl. Kants Kritik d. reinen Vernunft, S. 471.
[3] Kant: Kritik d. prakt. Vernunft, S. 146.

aber vorhanden iſt es nicht. Das iſt der letzte Standpunkt; es iſt dieß ein hoher Standpunkt, aber es wird darin nicht bis zur Wahrheit fortgegangen. Das abſolute Gut bleibt Sollen ohne Objectivität; und dabei ſoll es bleiben.

3. Noch iſt die dritte Seite in der Kantiſchen Philoſophie, die Kritik der Urtheilskraft übrig, worin die Forderung des Concreten eintritt, daß die Idee jener Einheit nicht als ein Jenſeits, ſondern als ein Gegenwärtiges geſetzt iſt; und dieſe Seite iſt beſonders wichtig. Kant ſagt, der Verſtand iſt im Theoretiſchen wohl geſetzgebend, bringt Kategorien hervor; dieſe bleiben aber nur allgemeine Beſtimmungen, außer denen das Beſondere (das andere Beſtandſtück, das zu jeder Erkenntniß gehört) liegt. Beides iſt für den Verſtand von einander verſchieden; denn ſeine Unterſchiede bleiben in der Allgemeinheit. Im Praktiſchen iſt die Vernunft zwar das Anſich; aber ihr freies Fürſichſeyn, die geſetzgebende Freiheit in höherer Form, ſteht ebenſo der Natur in ihrer Freiheit und deren eigenen Geſetzen gegenüber. „Im Theoretiſchen kann die Vernunft nur vermittelſt des Verſtandes aus gegebenen Geſetzen durch Schlüſſe Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur ſtehen bleiben; nur im Praktiſchen iſt ſie ſelbſt geſetzgebend. Verſtand und Vernunft" (die praktiſche) „haben zwei verſchiedene Geſetzgebungen auf einem und demſelben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der andern Eintrag thun darf. Denn ſo wenig der Naturbegriff auf die Geſetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, ebenſo wenig ſtört dieſer die Geſetzgebung der Natur. Die Möglichkeit des Zuſammenbeſtehens beider Geſetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen bewies die Kritik der reinen Vernunft." (!?) „Daß nun dieſe zwei verſchiedenen Gebiete, die ſich zwar nicht in ihrer Geſetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einſchränken" (d. h. wo ſie zuſammentreffen), „nicht Eines ausmachen, kommt daher, daß der Naturbegriff zwar ſeine Gegenſtände in der Anſchauung, aber nicht als Dinge an ſich

ſelbſt, ſondern als bloße Erſcheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in ſeinem Objecte zwar ein Ding an ſich ſelbſt, aber nicht in der Anſchauung vorſtellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretiſches Erkenntniß von ſeinem Objecte (und ſelbſt von dem denkenden Subjecte) als Ding an ſich verſchaffen kann, welches das Ueberſinnliche ſeyn würde, — ein unbegrenztes und unzugängliches Gebiet für unſer geſammtes Erkenntnißvermögen. Ob nun zwar eine unüberſehbare Kluft zwiſchen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Ueberſinnlichen, befeſtigt iſt, ſo daß von dem erſtern zum andern kein Uebergang möglich iſt, gleich als ob es ſo viel verſchiedene Welten wären, davon die erſte auf die zweite keinen Einfluß haben kann: ſo ſoll doch dieſe auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff den durch ſeine Geſetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch ſo gedacht werden können, daß die Geſetzmäßigkeit ihrer Form wenigſtens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgeſetzen zuſammenſtimme. Alſo muß es doch einen Grund der Einheit des Ueberſinnlichen, was der Natur zu Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktiſch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretiſch noch praktiſch zu einem Erkenntniſſe deſſelben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der einen zu der nach Principien der andern möglich macht. Zwiſchen dem Verſtande und der Vernunft iſt nun die Urtheilskraft, wie zwiſchen dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen Luſt und Unluſt; in dieſem Vermögen muß alſo der Uebergang vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs liegen.“ [1]

Hierher gehört nun das Zweckmäßige: d. h. eine beſondere Realität, die nur durch das Allgemeine, den Zweck, beſtimmt iſt.

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft (Dritte Auflage, Berlin 1799), Einleitung S. XVII—XX, XXIV—XXV.

Der Verſtand iſt der Grund dieſer Einheit des Mannigfaltigen; das Sinnliche iſt alſo hier durch das Ueberſinnliche beſtimmt. Dieſe Idee eines Allgemeinen, welches das Beſondere an ihm ſelbſt hat, iſt nun eben nach Kant der Gegenſtand der Urtheilskraft, die er folgendermaßen eintheilt: „Iſt das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Geſetz) gegeben, ſo iſt die Urtheilskraft, welche das Beſondere darunter ſubſumirt, beſtimmend," — die unmittelbare Urtheilskraft. Hier iſt aber auch Beſonderes, das nicht durch die Gattung beſtimmt iſt. „Iſt aber nur das Beſondere gegeben, wozu die Urtheilskraft das Allgemeine finden ſoll, ſo iſt ſie reflectirend." Die reflectirende Urtheilskraft hat zu ihrem Princip die Einheit des abſtract Allgemeinen des Verſtandes und der Beſonderheit, die Idee einer geſetzmäßigen Nothwendigkeit, welche zugleich frei iſt, oder einer Freiheit, die mit ihrem Inhalt unmittelbar eins iſt. „Dieß Princip kann nun kein anderes ſeyn, als daß, da allgemeine Naturgeſetze ihren Grund in unſerem Verſtande haben, der ſie der Natur, obzwar nur nach ihrem allgemeinen Begriff, vorſchreibt, die beſonderen empiriſchen Geſetze in Anſehung deſſen, was in ihnen durch jene unbeſtimmt gelaſſen iſt, nach einer ſolchen Einheit betrachtet werden müſſen, als ob gleichfalls ein Verſtand (wenn gleich nicht der unſrige) ſie zum Behuf unſerer Erkenntnißvermögen, um ein Syſtem der Erfahrung nach beſondern Naturgeſetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht, als ob ein ſolcher Verſtand angenommen werden müßte (denn es iſt nur die reflectirende Urtheilskraft, der dieſe Idee zum Princip dient); ſondern dieß Vermögen giebt nur ſich ſelbſt, nicht der Natur dadurch ein Geſetz. Weil nun der Begriff von einem Object, ſofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieſes Objects enthält, der Zweck, und die Uebereinſtimmung eines Dings mit derjenigen Beſchaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich iſt, die Zweckmäßigkeit der Form derſelben heißt: ſo iſt das Princip der Urtheilskraft, in Anſehung der Form der Dinge der Natur unter empiriſchen Geſetzen über-

Digitized by Google

haupt, die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i. die Natur wird durch dieſen Begriff ſo vorgeſtellt, als ob ein Verſtand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empiriſchen Geſetze enthielte."[1]

Ariſtoteles ſchon hat die Natur als zweckmäßig an ihr ſelbſt, den νοῦς, den Verſtand, das Allgemeine an ihr ſelbſt habend betrachtet, ſo daß in ungetrennter Einheit Eins Moment des Andern iſt (ſ. Th. II, S. 302—308). Zweck iſt der Begriff, der immanent, nicht die äußerliche Form und Abſtraction gegen ein zu Grunde liegendes Material, ſondern durchdringend iſt; ſo daß alles Beſondere durch dieß Allgemeine ſelbſt beſtimmt iſt. Nach Kant iſt es der Verſtand: die Verſtandesgeſetze zwar, die er in der Erkenntniß an ihm ſelbſt hat, laſſen das Gegenſtändliche noch unbeſtimmt; aber weil dieß Mannigfaltige ſelbſt einen Zuſammenhang in ſich haben muß, der jedoch für die menſchliche Einſicht zufällig iſt, ſo „muß die Urtheilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Princip annehmen, daß das für uns Zufällige eine für uns zwar nicht erkennbare, aber doch denkbare Einheit in der Verbindung des Mannigfaltigen zu einer an ſich möglichen Erfahrung enthalte."[2] Dieß Princip fällt hiermit ſogleich wieder in das Subjective eines Gedankens zurück, und iſt nur eine Maxime unſerer Reflexion, wodurch über die objective Natur des Gegenſtandes damit nichts ausgeſagt werden ſoll,[3] — weil einmal das Anſich außer dem Selbſtbewußtſeyn fixirt iſt, und der Verſtand nur in der Form des Selbſtbewußten, nicht in ſeinem Anderswerden aufgefaßt iſt.

Dieß Princip der reflectirenden Urtheilskraft iſt nun eine gedoppelte Zweckmäßigkeit in ſich, die formale und die materiale; die Urtheilskraft iſt ſo entweder äſthetiſch, oder teleologiſch: von denen jene die ſubjective Zweckmäßigkeit, dieſe die objec-

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, Einleitung, S. XXV—XXVIII.
[2] Ebendaſelbſt, S. XXVI, XXXIII.
[3] Ebendaſelbſt, S. XXXIV.

tive, *logiſche* betrachtet. Es giebt hiernach zwei Gegenſtände der Urtheilskraft, — das Schöne in den Werken der *Kunſt* und die Naturproducte des organiſchen *Lebens*, — die uns die Einheit des Naturbegriffs und des Freiheitsbegriffs kund thun. [1] Die Betrachtung dieſer Werke enthält dieß, daß wir eine Einheit von Verſtand und Beſonderem ſehen. Da dieſe Betrachtung aber nur eine ſubjective Weiſe iſt, ſolche Producte vorzuſtellen, nicht das Wahre derſelben enthält: ſo werden ſolche Dinge nur nach dieſer Einheit betrachtet, ſind aber nicht an ſich ſo; ſondern wie ſie an ſich ſind, liegt jenſeits.

a. Das *Schöne* der äſthetiſchen *Urtheilskraft* beſteht darin: „Luſt und Unluſt iſt etwas Subjectives, was gar kein Erkenntnißſtück werden kann. Der Gegenſtand hat inſofern nur Zweckmäßigkeit, wenn ſeine Vorſtellung unmittelbar mit dem Gefühl der Luſt verbunden iſt; und dieß iſt eine äſthetiſche Vorſtellung. Die Auffaſſung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geſchehen, ohne daß die reflectirende Urtheilskraft, auch unabſichtlich, ſie wenigſtens mit ihrem Vermögen, Anſchauungen auf Begriffe zu beziehen, vergleiche. Wenn nun in dieſer Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anſchauungen a priori"?) „zum Verſtande, als dem Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorſtellung" — etwas Schönes — „unabſichtlich in Einſtimmung verſetzt, und dadurch ein Gefühl der Luſt erweckt wird: ſo muß der Gegenſtand alsdann als zweckmäßig für die reflectirende Urtheilskraft angeſehen werden. Aeſthetiſch iſt ein ſolches Urtheil über die Zweckmäßigkeit des Objects, welches ſich auf keinem vorhandenen Begriff vom Gegenſtande gründet und keinen von ihm verſchafft. Ein Gegenſtand, deſſen Form (nicht das Materielle ſeiner Vorſtellung als Empfindung) als Grund der Luſt an der Vorſtellung eines ſolchen Objects beurtheilt wird, iſt ſchön," — das erſte vernünftige Wort über Schönheit. Das Sinnliche iſt das Eine Moment des Schönen; dann

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. XLVIII—LII.

muß es Geiſtiges, einen Begriff ausdrücken. „Das Schöne iſt, was ohne“ ſubjectives „Intereſſe,“ aber ebenſo auch „ohne Begriffe“ (d. h. Reflexions-Beſtimmungen, Geſetze) „als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgeſtellt wird. Es bezieht ſich auf keine Neigung, alſo fühlt ſich das Subject ganz frei darin. Es iſt nicht für mich ſchön. Zweck iſt der Gegenſtand eines Begriffs, ſofern dieſer als Urſache von jenem“ (dem Gegenſtand) „angeſehen wird; und die Cauſalität eines Begriffs in Anſehung ſeines Objects iſt die Zweckmäßigkeit.“ Zum Ideal gehört „die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menſchheit, ſofern ſie nicht ſinnlich vorgeſtellt werden können, zum Princip der Beurtheilung einer Geſtalt macht, durch die, als ihre Wirkung in der Erſcheinung, ſich jene offenbaren. Das Ideal darf man lediglich an der menſchlichen Geſtalt erwarten.“ — Das Erhabene iſt das Beſtreben, eine Idee ſinnlich darzuſtellen, wo zugleich die Unangemeſſenheit, das Nichtgefaßtwerdenkönnen der Idee durch das Sinnliche ſich darſtellt.[1] Hier in der äſthetiſchen Urtheilskraft ſehen wir die unmittelbare Einheit des Allgemeinen und Beſondern; denn das Schöne iſt eben dieſe begriffloſe unmittelbare Einheit. Weil Kant ſie aber in das Subject ſetzt, ſo iſt ſie etwas Beſchränktes: und als äſthetiſch auch niedriger, inſofern ſie nicht die begriffene Einheit iſt.

b. Die andere Weiſe der Uebereinſtimmung iſt in der objectiven und materialen Zweckmäßigkeit die teleologiſche Betrachtung der Natur, daß in den organiſchen Naturproducten die unmittelbare Einheit des Begriffs und der Realität als gegenſtändliche angeſchaut wird, — der Naturzweck, in ſeiner Allgemeinheit Beſonderes, in ſeiner Beſonderheit Gattung enthaltend. Eine ſolche Betrachtung muß aber nicht äußerlich, ſondern nach innerer Teleologie geſchehen. Nach äußerer Zweckmäßigkeit hat Etwas ſeinen Zweck in Anderem: „Der Schnee ſichert die

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. XLIII—XLV, 16—19, 32, 56, 59, 77.

Saaten in kalten Ländern vor Froſt, erleichtert die Gemeinſchaft der Menſchen durch Schlitten.“ [1] Die innere Zweckmäßigkeit iſt dagegen, daß Etwas an ihm ſelbſt Zweck und Mittel ſey, ſein Zweck alſo nicht außerhalb falle. Bei der Betrachtung des Lebendigen bleiben wir ſo nicht dabei ſtehen, daß wir ein Sinnliches vor uns haben, was nach den Kategorien des Verſtandes nur in Verhältniß zu Anderem gebracht wird; ſondern wir betrachten es als Urſache ſeiner ſelbſt, als ſich ſelbſt producirend. Dieß iſt das Sich-erhalten des Lebendigen: als Individuum iſt es zwar vergänglich; aber indem es lebt, bringt es ſich ſelbſt hervor, obwohl es Bedingungen dazu nöthig hat. Der Naturzweck iſt alſo in der Materie zu ſuchen, inſofern ſie ein innerlich organiſirtes Natur-Product iſt, „in welchem Alles Zweck und wechſelſeitig auch Mittel iſt;“ [2] weil alle Glieder des Organiſchen Mittel und zugleich Zweck ſind, ſo iſt es in ſich Selbſtzweck. Das iſt der Ariſtoteliſche Begriff; es iſt das Unendliche, das in ſich ſelbſt zurückgeht, die Idee.

Kant kommt hierbei darauf: „Wir würden zwiſchen Naturmechanism und Technik der Natur, d. i. Zweckverknüpfung in derſelben, keinen Unterſchied finden, wäre unſer Verſtand nicht von der Art, daß er vom Allgemeinen zum Beſondern gehen muß, und die Urtheilskraft alſo keine beſtimmenden Urtheile fällen kann, ohne ein allgemeines Geſetz zu haben, darunter ſie jenes ſubſumiren könne. Das Beſondere nun als ein ſolches enthält in Anſehung des Allgemeinen etwas Zufälliges, gleichwohl erfordert aber die Vernunft in der Verbindung beſonderer Geſetze der Natur doch auch Einheit, mithin Geſetzlichkeit, welche Geſetzlichkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt: und die Ableitung der beſondern Geſetze aus den allgemeinen iſt, in Anſehung deſſen, was jene Zufälliges in ſich enthalten, a priori durch Beſtimmung des Begriffs vom Objecte unmöglich; der Begriff der Zweckmäßigkeit

[1] Kant: Kritik d. Urtheilskraft, S. 279—283.

[2] Ebendaſelbſt, S. 286—288, 292—296.

der Natur in ihren Producten wird ſo ein für die menſchliche Urtheilskraft nothwendiger, aber nicht die Beſtimmung der Objecte ſelbſt angehender Begriff ſeyn, alſo ein ſubjectives Princip.“ [1] Ein organiſches Weſen iſt alſo nach Kant (Kritik der Urtheilskraft, S. 354) ein ſolches, worin Natur-Mechanismus und Zweck identiſch ſind: Wir betrachten es ſo, als wohnte im Sinnlichen ein Begriff, der ſich das Beſondere gemäß ſetzt. In den organiſchen Naturproducten haben wir die Anſchauung von dieſer unmittelbaren Einheit des Begriffs und der Realität; denn in der Lebendigkeit wird die Seele oder das Allgemeine, und die Exiſtenz oder die Beſonderung in Einer Einheit angeſchaut, — nicht ſo in der unorganiſchen Natur. So kommt in die Kantiſche Philoſophie die Vorſtellung des Concreten herein, daß der allgemeine Begriff das Beſondere beſtimmt. Weil Kant aber dieſe Ideen wieder nur in ſubjectiver Beſtimmung genommen hat, als leitende Gedanken für die Urtheilskraft, womit nichts Anſichſeyendes ausgeſagt werden kann: ſo hebt er, obgleich er die Einheit des Begriffs und der Realität auch ausſpricht, doch wieder die Seite des Begriffs heraus; er will alſo ſeine Schranke nicht aufheben, im Momente, wo er ſie als Schranke ſetzt. Das iſt der beſtändige Widerſpruch der Kantiſchen Philoſophie; Kant hat die höchſten Gegenſätze in ihrer Einſeitigkeit aufgeſtellt, und die Löſung des Widerſpruchs ebenſo ausgeſprochen; die Vernunft poſtulirt die Einheit, und wir haben ſie auch in der Urtheilskraft. Kant ſagt indeſſen (Kritik der Urtheilskraft, S. 355—363): Dieß iſt nur eine Weiſe unſerer reflectirenden Urtheilskraft, das Lebendige iſt nicht ſelbſt ſo; aber wir ſind gewohnt, es ſo zu betrachten. In der Kunſt iſt es alſo wohl die ſinnliche Weiſe ſelbſt, die uns die Vorſtellung der Idee giebt; Realität und Idealität ſind hier unmittelbar in Einem. Aber auch hier ſagt Kant, man muß beim Einſeitigen ſtehen bleiben, im Augenblick, wo er darüber hinausgeht. Der Reichthum des Gedankens entfaltet ſich bei Kant daher immer nur in ſubjecti-

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. 343—344.

ver Geſtalt; alle Fülle, aller Inhalt fällt in's Vorſtellen, Denken, Poſtuliren. Das Objective iſt, nach Kant, nur das Anſich: und wir wiſſen nicht, was die Dinge an ſich ſind. — Das Anſich iſt aber nur das caput mortuum, die todte Abſtraction des Andern, das leere, unbeſtimmte Jenſeits.

Der Grund, warum jene wahre Idee nicht das Wahre ſeyn ſoll, iſt alſo, weil die leeren Abſtractionen von einem Verſtande, der ſich im abſtract Allgemeinen hält, und von einem gegenüberſtehenden ſinnlichen Stoffe der Einzelnheit, einmal als das Wahre vorausgeſetzt ſind. Kant kommt näher zwar ausdrücklich auf die Vorſtellung eines intuitiven (anſchauenden) Verſtandes, der, indem er allgemeine Geſetze giebt, ebenſo das Beſondere beſtimmt; das iſt eine tiefe Beſtimmung, das wahrhaft Concrete, die durch den inwohnenden Begriff beſtimmte Realität, oder, wie Spinoza ſagt, die adäquate Idee. Indem nämlich „zum Erkennen auch Anſchauung gehört und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anſchauung ein von der Sinnlichkeit" ſpecifiſch „unterſchiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnißvermögen, mithin Verſtand in der allgemeinſten Bedeutung ſeyn würde: ſo kann man ſich auch einen intuitiven Verſtand denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Beſondern, und ſo zum Einzelnen durch Begriffe geht, in welchem nicht die Zufälligkeit der Zuſammenſtimmung der Natur in ihren Producten nach beſondern Geſetzen zum Verſtande angetroffen wird, welche dem unſrigen es ſo ſchwer macht, das Mannigfaltige derſelben zur Einheit der Erkenntniß" zuſammen „zu bringen." Aber daß dieſer „intellectus archetypus" die wahre Idee des Verſtandes ſey, darauf kommt Kant nicht. Sonderbarer Weiſe hat er zwar wohl dieſe Idee des Intuitiven; aber er weiß nicht, warum ſie keine Wahrheit haben ſoll, — als nur weil unſer Verſtand anders beſchaffen ſey, nämlich ſo, „daß er vom Analytiſch-Allgemeinen zum Beſondern fortgeht." [1] Die abſolute Vernunft aber und der anſich-

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. 347—348 (351).

ſeyende Verſtand, haben wir (S. 507, 536) geſehen, ſind bei Kant ſo beſchaffen, daß ſie an ihnen ſelbſt keine Realität haben: der Verſtand eines Stoffes bedarf, die theoretiſche Vernunft Hirngeſpinnſte erzeugt, die praktiſche Vernunft ihre Realität beim Poſtuliren bewenden laſſen muß. Ungeachtet ihrer unmittelbar und beſtimmt ausgeſprochenen Nicht-Abſolutheit ſollen ſie doch das wahre Erkennen ſeyn, und der intuitive Verſtand, welcher Begriff und Anſchauung in Einer Einheit hat, nur ſo ein Gedanke, den wir uns machen.

c. Die höchſte Form, wie die Vorſtellung des Concreten in die Kantiſche Philoſophie kommt, iſt dieſe, daß der Zweck in ſeiner ganzen Allgemeinheit aufgefaßt werde; und ſo iſt er das Gute. Dieß Gute iſt eine Idee, iſt mein Gedanke; aber es iſt die abſolute Forderung vorhanden, daß es auch in der Welt realiſirt werde, daß die Naturnothwendigkeit den Geſetzen der Freiheit entſpreche, aber nicht als Nothwendigkeit einer äußerlichen Natur, ſondern durch das Rechtliche und Sittliche des menſchlichen Lebens, durch das Staatsleben, — daß die Welt überhaupt gut ſey. Dieſe Identität des Guten und der Realität iſt die Forderung der praktiſchen Vernunft; aber die ſubjective Vernunft kann dieß nicht realiſiren. In jeder guten Handlung vollbringt der Menſch zwar etwas Gutes, dieß iſt aber nur beſchränkt; das allgemeine Gute, als der Endzweck der Welt, kann nur erreicht werden durch ein Drittes. Und dieſe Macht über die Welt, die zum Endzweck das Gute in der Welt hat, iſt nun Gott.[1] So endet auch die Kritik der Urtheilskraft mit dem Poſtulat Gottes. Haben nun auch die eigenthümlichen Geſetze der Natur, als dieſe ſelbſtſtändigen, einzelnen Verhältniſſe, keine Beziehung auf das Gute: ſo iſt doch die Vernunft dieß, die Einheit als das Weſentliche, Subſtantielle in ſich zu haben und zu wollen. Der Gegenſatz dieſer Zwei, des Guten und der Welt, iſt jener Identität zuwider; die Vernunft muß daher verlangen, daß dieſer Wi-

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. 423—424.

derſpruch aufgehoben werde, daß eine Macht ſey, welche gut für ſich ſelbſt und die Macht über die Natur iſt. Dieſe Stellung hat Gott in der Kantiſchen Philoſophie: Beweiſen laſſe es ſich nicht, daß Gott ſey; es ſey aber die Forderung. Der Mangel, daß Gott nicht bewieſen werden kann, liegt darin, daß nach Kant's Dualismus nicht gezeigt werden kann, wie das Gute als abſtracte Idee an ihm ſelbſt dieß iſt, ſeine Idee als abſtract aufzuheben: und die Welt an ihr ſelbſt dieß, ſich in ihrer Aeußerlichkeit und in ihrer Verſchiedenheit von dem Guten ſelbſt aufzuheben; damit Beide ſich als ihre Wahrheit zeigen, welche in Rückſicht zu ihnen als das Dritte erſcheint, aber zugleich als das Erſte beſtimmt wird. So kann alſo nach Kant (Kritik der Urtheilskraft, S. 460—461) Gott nur geglaubt werden. Damit ſteht der Jacobi'ſche Glauben in Beziehung; denn in dieſem Punkte kommt Kant mit Jacobi überein. [1]

Wenn nun nach dieſem Kantiſch-Jacobi'ſchen Standpunkt Gott geglaubt wird, und wir dieſen Standpunkt für einen Augenblick zugeben, ſo iſt allerdings darin eine Rückkehr zum Abſoluten. Aber die Frage bleibt: Was iſt Gott? Das Ueberſinnliche iſt noch blutwenig; das Allgemeine, Abſtracte, Anundfürſichſeyende iſt ebenſo wenig. Was iſt nun ſeine Beſtimmung? Würden wir indeſſen hier zu Beſtimmungen des Abſoluten übergehen, ſo würde das für dieſen Standpunkt Arge erfolgen, daß wir zum Erkennen übergehen; denn dieß heißt Wiſſen von einem Gegenſtande, der in ſich concret, d. h. beſtimmt iſt. Hier aber wird nur dazu gelangt, daß Gott überhaupt iſt, mit der Beſtimmung des Unbegrenzten, Allgemeinen, Unbeſtimmten. Gott kann ſo nicht erkannt werden; denn um erkannt zu werden, müßte er, als concret, wenigſtens zwei Beſtimmungen enthalten. Es wäre ſomit Vermittelung geſetzt; denn ein Wiſſen vom Concreten iſt ſogleich ein vermitteltes Erkennen. Aber dieſer Standpunkt vermißt die Vermittelung, und bleibt ſo

[1] Und dieſer Punkt des Jacobi'ſchen Philoſophie iſt in der Vorleſung von 1825—1826 erſt hier eingeſchaltet.

beim Unbeſtimmten ſtehen. Indem Paulus zu den Athenern ſpricht, beruft er ſich auf den Altar, den ſie dem unbekannten Gotte geweiht hatten, und ſagt ihnen, was Gott ſey; der hier erwähnte Standpunkt aber führt uns wieder zurück zu dem unbekannten Gott. Alle Lebendigkeit der Natur, wie des Geiſtes, iſt Vermittelung in ſich; und dazu iſt nun die Schelling'ſche Philoſophie übergegangen.

Faſſen wir das Ganze der Kantiſchen Philoſophie zuſammen, ſo finden wir allenthalben die Idee des Denkens, die abſoluter Begriff an ihr ſelbſt iſt, den Unterſchied, die Realität an ihr ſelbſt hat: und zwar die theoretiſche und praktiſche Vernunft nur den abſtracten Unterſchied; in der Urtheilskraft, als ihrer Einheit, geht Kant aber ſo weit, daß er den Unterſchied als wirklichen, oder nicht nur die Beſonderheit, ſondern auch die Einzelnheit ſetzt. Aber da einmal dieſe philiſterhafte Vorſtellung von unſerem menſchlichen Erkenntnißvermögen ausgeht, welches ihm in ſeiner empiriſchen Form gilt — ungeachtet er es für nicht die Wahrheit erkennend auch ausſagt, und die wahre Idee deſſelben, die er auch beſchreibt, als bloß ſo einen Gedanken, den wir haben —: ſo gilt die Wirklichkeit als dieſe ſinnliche, empiriſche, zu deren Begreifen Kant die Kategorien des Verſtandes nimmt, und er läßt ſie ſo gelten, wie ſie im gemeinen Leben gilt. Dieß iſt eine vollendete Verſtandes-Philoſophie, die auf Vernunft Verzicht thut; ſie hat ſich ſo viele Freunde erworben, wegen des Negativen, auf einmal von dieſer alten Metaphyſik befreit zu ſeyn. Nach Kant wird producirt ein Sinnliches mit Denkbeſtimmungen, was aber nicht die Sache iſt; denn wenn man z. B. etwas Hartes fühlt, ſo ſagt Kant: Ich fühle das Harte, aber Etwas fühle ich nicht. Kant's Philoſophie endet ſo mit einem Dualismus, mit der Beziehung, die ein ſchlechthin weſentliches Sollen iſt, mit dem unaufgelöſten Widerſpruche. Anders iſt es mit Jacobi's Glauben; er findet die Vorſtellung von Gott als unmittelbares Seyn, und alle Vermittelung iſt ihm unwahr-

Bei Kant iſt alſo das Reſultat: „Wir erkennen nur Erſcheinungen;“ bei Jacobi dagegen: „Wir erkennen nur Endliches und Bedingtes.“ Ueber beide Reſultate iſt eitel Freude unter den Menſchen geweſen, weil die Faulheit der Vernunft, Gottlob! von allen Anforderungen des Nachdenkens ſich entbunden meinte, und nun, da das Inſichgehen, das in die Tiefe der Natur und des Geiſtes Steigen erſpart war, es ſich wohl ſeyn laſſen konnte. Das weitere Reſultat iſt dabei die Autokratie der ſubjectiven Vernunft, welche, da ſie abſtract iſt und nicht erkennt, nur ſubjective Gewißheit, keine objective Wahrheit hat. Das war die zweite Freude, der Freiheit ein vollkommenes Recht einzuräumen, das ich weder erkennen noch rechtfertigen kann, auch nicht brauche; meine ſubjective Freiheit der Ueberzeugung und Gewißheit gilt für Alles. Die dritte Freude fügte Jacobi hinzu, daß, weil das Unendliche dadurch nur verendlicht werde, es ſogar ein Frevel ſey, das Wahre erkennen zu wollen. Troſtloſe Zeit für die Wahrheit, wo vorbei iſt alle Metaphyſik, und nur eine Philoſophie gilt, die keine iſt!

Aber außer der allgemeinen Idee von ſynthetiſchen Urtheilen a priori, einem Allgemeinen, das an ſich den Unterſchied hat, hat der Inſtinct Kant's in der ganzen Anordnung, in die ihm allenthalben das Ganze zerfällt, dieſes nach dem, wenn auch geiſtloſen Schema der Triplicität ausgeführt: und zwar nicht nur in den drei Kritiken, ſondern ebenſo auch in den meiſten weitern Abtheilungen bei den Kategorien, bei den Vernunft-Ideen u. ſ. f. Kant hat alſo den Rhythmus der Erkenntniß, der wiſſenſchaftlichen Bewegung, als ein allgemeines Schema vorgezeichnet: und allenthalben Theſis, Antitheſis und Syntheſis aufgeſtellt, die Weiſen des Geiſtes, durch die er Geiſt iſt, als ſich ſo mit Bewußtſeyn unterſcheidender. Das Erſte iſt das Weſen, aber für's Bewußtſeyn Andersſeyn; denn was nur Weſen iſt, iſt Gegenſtand. Das Zweite iſt das Fürſichſeyn, die eigene Wirklichkeit; hier tritt das umgekehrte Verhältniß ein, indem das Selbſtbe-

wußtſeyn, als das Negative gegen das Anſich, ſich ſelbſt das Weſen iſt. Das Dritte iſt die Einheit von Beiden; die für ſich ſeyende, ſelbſtbewußte Wirklichkeit iſt alle wahre Wirklichkeit, in die zurückgenommen iſt ſowohl die gegenſtändliche als die für ſich ſeyende. Kant hat ſo hiſtoriſch die Momente des Ganzen angegeben, und ſie richtig beſtimmt und unterſchieden; es iſt eine gute Einleitung in die Philoſophie. Der Mangel der Kantiſchen Philoſophie liegt in dem Auseinanderfallen der Momente der abſoluten Form; oder, von der andern Seite betrachtet, unſer Verſtand, unſer Erkennen bildet einen Gegenſatz gegen das Anſich: es fehlt das Negative, die Aufhebung des Sollens, das nicht begriffen iſt. Aber der Gedanke und das Denken waren einmal ein unüberwindliches, nicht mehr zu beſeitigendes Bedürfniß geworden. Es war mithin erſtens eine Forderung der Conſequenz, daß die beſonderen Gedanken als nach der Nothwendigkeit aus jener erſten Einheit des Ich hervorgebracht und durch ſie gerechtfertigt erſchienen. Zweitens aber hatte der Gedanke ſich über die Welt verbreitet, an Alles ſich geheftet, Alles unterſucht, ſeine Formen in Alles hineingetragen, Alles ſyſtematiſirt; ſo daß allenthalben nach ſeinen Beſtimmungen verfahren werden ſoll, nicht aber nach einem bloßen Gefühl, nach Routine oder praktiſchem Sinne, der ungeheuern Bewußtloſigkeit ſogenannter praktiſcher Männer. So ſoll alſo in der Theologie, in Regierungen und deren Geſetzgebungen, beim Zwecke des Staats, den Gewerben und der Mechanik immer nur nach allgemeinen Beſtimmungen, d. h. rationell verfahren werden: wie man ſelbſt von einer rationellen Bierbrauerei, Ziegelbrennerei u. ſ. w. ſprechen hört. Dieß iſt das Bedürfniß eines concreten Denkens, während bei dem Kantiſchen Reſultate der Erſcheinung nur ein leerer Gedanke vorhanden geweſen war. Iſt es ja doch auch das Weſen der geoffenbarten Religion, zu wiſſen, was Gott iſt. Nach dem Gehalte, der Wahrheit, war mithin eine Sehnſucht vorhanden, da der Menſch einmal nicht zur Brutalität zurückkehren und ebenſowenig zur

Form des Empfindens herunterſteigen konnte, ſo daß dieſe das allein Geltende für ihn wäre in Bezug auf das Höhere. Das erſte Bedürfniß, nach Conſequenz, hat Fichte zu befriedigen geſucht: das nach dem Inhalte, Schelling.

C. Fichte.

Fichte hat ſeiner Zeit eine große Aufregung gegeben; und ſeine Philoſophie iſt die Vollendung, und beſonders eine conſequentere Darſtellung der Kantiſchen Philoſophie. Er geht über den Grundinhalt der Philoſophie Kant's nicht hinaus, und hat auch ſeine Philoſophie zunächſt für nichts Anderes angeſehen, als für eine ſyſtematiſche Durchführung der Kantiſchen.[1] Außer dieſen und der Schelling's ſind keine Philoſophien. Die Anderen ſchnappen von Dieſen etwas auf, und bekämpfen und bequängeln ſie damit. Ils se sont battus les flancs, pour être de grands hommes. So hat es denn damals in Deutſchland viele Philoſophien gegeben, wie die Reinhold'ſche, die Krug'ſche, die Bouterweck'ſche, die Fries'ſche, die Schulze'ſche u.ſ.w.; es zeigt ſich in ihnen aber nur die äußerſte Bornirtheit, die groß thut: ein Gebraue von aufgerafften Gedanken und Vorſtellungen oder Thatſachen, die ich in mir finde. Ihre Gedanken ſind aber alle aus Fichte, Kant oder Schelling genommen, — ſo weit Gedanken überhaupt darin ſind: oder es iſt ein Modificatiönchen angebracht, und dieß beſteht größtentheils in nichts Anderem, als daß die großen Principe dürftig gemacht, die lebendigen Punkte getödtet ſind: oder es ſind untergeordnete Formen verändert, wodurch denn ein anderes Princip aufgeſtellt werden ſoll, aber näher betrachtet bleiben es die Principe einer jener Philoſophien. Es mag dieß als Troſt dienen, daß ich von allen dieſen Philoſophien nicht weiter ſpreche; das Auseinanderlegen derſelben wäre nichts, als ein Aufzeigen, daß Alles aus Kant, Fichte oder Schelling genommen iſt: und

[1] Fichte: Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre (Leipzig, 1794), Vorrede, S. XII.

daß die Modification der Formen nur der Schein einer Veränderung iſt, eigentlich aber eine Verſchlechterung der Principe dieſer Philoſophen.

Johann Gottlieb Fichte wurde den 19. Mai 1762 zu Rammenau bei Biſchoffswerda in der Oberlauſitz geboren, ſtudirte in Jena und war einige Zeit Hauslehrer in der Schweiz. Er ſchrieb eine Schrift über Religion: „Verſuch einer Kritik aller Offenbarung“, die ganz in Kantiſchen Ausdrücken verfaßt iſt, ſo daß man ſie für ein Werk Kant's hielt. Er wurde hierauf 1793 von Göthe nach Jena als Profeſſor der Philoſophie gerufen; welche Stelle er jedoch im Jahre 1799, wegen einer Unannehmlichkeit, die ihm ſeine Abhandlung „Ueber den Grund unſeres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ zugezogen hatte, niederlegte. Fichte gab nämlich in Jena ein Journal heraus; ein Aufſatz darin, der von einem Andern war, wurde für atheiſtiſch angeſehen. Fichte hätte ſchweigen können, rückte jedoch jene Schrift als Einleitung deſſelben ein. Die Regierung wollte nun unterſuchen laſſen. Da ſchrieb Fichte einen Brief, der Drohungen enthielt; worauf Göthe ſagte, eine Regierung dürfe ſich nicht drohen laſſen. Fichte privatiſirte nun einige Zeit in Berlin, wurde 1805 Profeſſor in Erlangen, und 1809 in Berlin, wo er den 27. Januar 1814 ſtarb.[1] Von ſeinen beſondern Schickſalen können wir hier nicht näher handeln.

Es muß bei Dem, was Fichte'ſche Philoſophie genannt wird, ein Unterſchied gemacht werden zwiſchen ſeiner eigentlichen ſpeculativen Philoſophie, die ſtreng conſequent fortſchreitet und weniger bekannt iſt, und zwiſchen ſeiner popularen Philoſophie, zu der die Vorleſungen in Berlin vor einem gemiſchten Publicum gehören, z. B. die Schrift „Vom ſeligen Leben.“ Dieſe haben viel

[1] Fichte's Leben und Briefwechſel, herausgegeben von ſeinem Sohne, Th. 1, S. 3, 6, 24 flg.; 38 flg.; 142, 189; 337—338, 348—349, 353—354, 358—364; Th. II, S. 140—142; Th. 1, S. 370—372, 442—448, 455; 518, 540; 578.

Ergreifendes, Erbauliches — ſich ſo nennende Fichtianer kennen oft nur dieſe Seite —; ſie ſind für das gebildete religiöſe Gefühl eindringende Reden. In der Geſchichte der Philoſophie können dieſelben jedoch nicht beachtet werden, wiewohl ſie durch ihren Inhalt den größten Werth haben können; der Inhalt muß aber ſpeculativ entwickelt werden, und das iſt nur in ſeinen frühern philoſophiſchen Schriften der Fall. [1]

1. Urſprüngliche Philoſophie Fichte's.

Den oben (S. 552) erwähnten Mangel der Kantiſchen Philoſophie, die gedankenloſe Inconſequenz, durch die es dem ganzen Syſtem an ſpeculativer Einheit fehlt, hat Fichte aufgehoben. Die abſolute Form iſt es, die Fichte ergriffen, oder die abſolute Form iſt eben das abſolute Fürſichſeyn, die abſolute Negativität, nicht die Einzelnheit, ſondern der Begriff der Einzelnheit und damit der Begriff der Wirklichkeit; Fichte's Philoſophie iſt ſo die Ausbildung der Form in ſich. Er ſtellte das Ich als abſolutes Princip auf, ſo daß aus ihm, der zugleich unmittelbaren Gewißheit ſeiner ſelbſt, aller Inhalt des Univerſums als Product dargeſtellt werden müſſe; die Vernunft iſt daher, nach Fichte, in ſich ſelbſt Syntheſe des Begriffs und der Wirklichkeit. Aber dieß Princip hat er dann ebenſo einſeitig wieder auf Eine Seite geſtellt: es iſt von Haus aus ſubjectiv, mit einem Gegenſatze behaftet; und die Realiſirung deſſelben iſt ein Fortlaufen an der Endlichkeit, ein auf's Vorhergehende Zurückſehen. Auch hat die Form der Darſtellung die Unbequemlichkeit,

[1] Der erſt nach Hegel's Tode herausgekommene Nachlaß Fichte's zeigt indeſſen, daß Fichte in ſeinen Vorleſungen an der Berliner Univerſität auch dieſen umgebildeten Standpunkt ſeines Philoſophirens wiſſenſchaftlich entwickelt hat; einen Anfang dazu hatte Fichte ſchon in der 1810 erſchienenen Broſchüre: „Die Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgemeinen Umriſſe" gemacht. (S. Michelet: Geſchichte der letzten Syſteme der Philoſophie, Th. I, S. 441—442.) Anmerkung des Herausgebers.

ja Ungeſchicktheit, daß man immer das empiriſche Ich vor Augen hat; was ungereimt iſt und den Geſichtspunkt verrückt.

Das Bedürfniß der Philoſophie iſt dahin geſteigert, daß einerſeits das Selbſtbewußtſeyn das abſolute Weſen nicht mehr als die unmittelbare Subſtanz denken will, welche den Unterſchied, die Realität und Wirklichkeit, nicht an ihr ſelbſt hat. Gegen dieſe Subſtanz hat ſich immer Theils das Selbſtbewußtſeyn geſträubt, das ſein Fürſichſeyn darin nicht findet, und alſo ſeine Freiheit vermißte: Theils dieß Weſen, gegenſtändlich vorgeſtellt, als ein perſönliches, lebendiges, ſelbſtbewußtes, wirkliches, nicht in den abſtracten metaphyſiſchen Gedanken allein eingeſchloſſenes forderte. Andererſeits forderte das Bewußtſeyn, für welches Anderes iſt, das Moment der äußern Wirklichkeit, das Seyn als ſolches, in das der Gedanke übergehen müßte, die Wahrheit in dem gegenſtändlichen Daſeyn; was wir bei den Engländern beſonders ſahen. Dieſer Begriff, der unmittelbar Wirklichkeit, und dieſe Wirklichkeit, die unmittelbar ihr Begriff iſt, und zwar ſo, daß nicht ein dritter Gedanke über dieſe Einheit iſt, noch daß es eine unmittelbare Einheit iſt, welche den Unterſchied, die Trennung nicht an ihr hätte, iſt Ich; es iſt dieß An ihm ſelbſt Sich-Unterſcheiden Entgegengeſetzter. Wodurch es ſich von der Einfachheit des Denkens unterſcheidet und dieß Andere unterſcheidet, iſt ebenſo unmittelbar für es, ihm gleich oder nicht unterſchieden.[1] So iſt es reines Denken; oder Ich iſt das wahrhafte ſynthetiſche Urtheil a priori, wie es Kant genannt hat. Dieß Princip iſt die begriffene Wirklichkeit; denn die Rücknahme des Andersſeyns in das Selbſtbewußtſeyn iſt eben das Begreifen. Der Begriff des Begriffs iſt von dieſer Seite damit gefunden, daß in dem, was begriffen wird, das Selbſtbewußtſeyn die Gewißheit ſeiner ſelbſt hat; was nicht begriffen iſt, iſt ihm ein Fremdes. Dieſer abſolute Begriff, oder dieſe an und für ſich ſelbſt ſeyende Unendlichkeit iſt es nun, welche in der Wiſſenſchaft zu entwickeln

[1] Fichte: Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 10—12.

iſt, und deren Unterſcheidung als alle Unterſcheidung des Univerſums aus ſich darzuſtellen iſt, das in ſeinem Unterſcheiden in gleicher Abſolutheit in ſich reflectirt bleiben muß. Es exiſtirt überall nichts weiter, als das Ich; und Ich iſt da, weil es da iſt: was da iſt, iſt nur im Ich und für Ich.[1]

Fichte hat nun nur dieſen Begriff aufgeſtellt; allein zur Realiſirung der Wiſſenſchaft aus ſich ſelbſt hat er ihn nicht gebracht. Denn dieſer Begriff fixirt ſich ihm als dieſer Begriff; er hat für ihn die Abſolutheit, inſofern er nur der nicht realiſirte Begriff iſt, und alſo ſelbſt der Realität wieder gegenüber tritt. Die Fichte'ſche Philoſophie hat den großen Vorzug, aufgeſtellt zu haben, daß die Philoſophie eine Wiſſenſchaft aus Einem höchſten Grundſatz ſeyn muß, woraus alle Beſtimmungen nothwendig abgeleitet ſind. Das Wichtige iſt dieſe Einheit des Princips, und der Verſuch, wiſſenſchaftlich conſequent den ganzen Inhalt des Bewußtſeyns daraus zu entwickeln, oder, wie man es nannte, die ganze Welt zu conſtruiren.[2] Man hat ſich darüber aufgehalten.[3] Es iſt aber das Bedürfniß der Philoſophie, Eine lebendige Idee zu enthalten; die Welt iſt eine Blume, die aus Einem Saamenkorn ewig hervorgeht. Fichte geht alſo nicht, wie Kant, erzählend zu Werke, indem er vom Ich beginnt; ſondern er iſt weiter gegangen, indem er eine Conſtruction der Beſtimmungen des Wiſſens aus dem Ich zu vollbringen geſucht hat. Der Umfang des Wiſſens der ganzen Welt ſoll entwickelt werden, und ferner ſoll dieſes Wiſſen Conſequenz der Entwickelung der Beſtimmungen ſeyn; indem Fichte aber ſagt, was nicht für uns iſt, geht uns nichts an: ſo hat er dieß Princip des Ich nicht als Idee, ſondern lediglich im Bewußtſeyn über das, was wir als Wiſſen thun, aufgefaßt, und ſomit noch in der Geſtalt der Subjectivität feſtgehalten.

[1] Fichte: Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 13—14.

[2] Fichte: Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre (Weimar 1794), S. 12.

[3] Fichte: Grundlage der geſ. Wiſſenſchaftsl., Vorrede, S. X—XI.

Wie Kant alſo das Erkennen, ſo ſtellt Fichte das Wiſſen auf. Fichte drückt die Aufgabe der Philoſophie ſo aus, daß ſie ſey die Lehre von dem Wiſſen; das allgemeine Wiſſen iſt ſowohl der Gegenſtand, als der Anfangspunkt der Philoſophie. Das Bewußtſeyn weiß, das iſt ſeine Natur; der Zweck der philoſophiſchen Erkenntniß iſt das Wiſſen dieſes Wiſſens. Fichte hat (Begriff der Wiſſenſchaftslehre, S. 18) ſeine Philoſophie deßhalb Wiſſenſchaftslehre genannt, die Wiſſenſchaft des Wiſſens. Das gewöhnliche Bewußtſeyn, als thätiges Ich, findet nämlich dieß und jenes, beſchäftigt ſich nicht mit ſich ſelbſt, ſondern mit andern Gegenſtänden und Intereſſen; aber die Nothwendigkeit, daß ich Beſtimmungen und welche, z. B. Urſach und Wirkung, hervorbringe, geht jenſeits meines Bewußtſeyns vor: ich bringe ſie inſtinctmäßig hervor, und kann nicht hinter mein Bewußtſeyn kommen. Allein wenn ich philoſophire, ſo mache ich mir mein gewöhnliches Bewußtſeyn ſelber zum Gegenſtand, indem ich eine reine Kategorie zu meinem Bewußtſeyn mache: ich weiß, was mein Ich thut, und komme ſo hinter mein gewöhnliches Bewußtſeyn. Die Philoſophie beſtimmt Fichte alſo als das künſtliche Bewußtſeyn, als das Bewußtſeyn über das Bewußtſeyn. [1]

a. Wo Fichte in ſeiner Darſtellung die höchſte Beſtimmtheit erlangt hat, fängt er an von dem, was wir oben (S. 512—513) bei Kant gehabt haben, von der transſcendentalen Einheit des Selbſtbewußtſeyns; darin bin Ich — als dieſer — Eins, dieſe Einheit iſt bei Fichte dieſelbe und das Erſte. Ich iſt da eine Thatſache, ſagt Fichte, aber noch nicht ein Satz. Als Satz, als Grundſatz muß Ich nicht trockenes Ich bleiben, noch als Eins genommen werden; ſondern zu einem Satz gehört eine Syntheſe. Fichte geht nun in ſeiner Darſtellung davon aus, daß die Philoſophie mit einem ſchlechthin unbedingten, gewiſſen Grundſatz, mit etwas unbezweifelbar Gewiſſem in der gemei-

[1] Fichte: Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 184—185.

nen Erkenntniß, anfangen müſſe. „Beweiſen oder beſtimmen läßt er ſich nicht, weil er abſolut erſter Grundſatz ſeyn ſoll.“ [1] Die Darlegung der Nothwendigkeit eines ſolchen Grundſatzes giebt Fichte nun nach Wendt's Darſtellung (Tennemann's Grundriß, §. 393, S. 494—495) folgendermaßen: „Wiſſenſchaft iſt ein Syſtem der Erkenntniß durch einen oberſten Grundſatz, welcher den Gehalt und die Form des Wiſſens ausdrückt. Wiſſenſchaftslehre iſt die Wiſſenſchaft von dem Wiſſen, welche die Möglichkeit und Gültigkeit alles Wiſſens darlegt, und die Möglichkeit der Grundſätze, der Form und dem Gehalte nach, die Grundſätze ſelbſt, und dadurch den Zuſammenhang alles menſchlichen Wiſſens nachweiſt. Sie muß ein Princip haben, welches weder aus ihr bewieſen werden kann, noch aus einer andern Wiſſenſchaft; denn ſie iſt die höchſte. Iſt die Wiſſenſchaftslehre, ſo giebt es auch ein Syſtem; giebt es ein Syſtem, ſo giebt es auch eine Wiſſenſchaftslehre, und einen abſoluten erſten Grundſatz, — durch einen unvermeidlichen Cirkel.“ [2]

Von dieſem Wiſſen iſt nun die einfache Grundlage die Gewißheit meiner ſelbſt, welche iſt die Beziehung meiner auf mich ſelbſt: was in mir iſt, das weiß ich. Der oberſte Grundſatz, als unmittelbar, nicht abgeleitet, ſoll für ſich gewiß ſeyn; das iſt nur eine Beſtimmung des Ich, denn nur vom Ich kann ich nicht abſtrahiren. [3] Fichte fängt alſo, wie Carteſius, damit an: Ich denke, ſo bin ich; und er erinnert ausdrücklich an dieſen Satz. Das Seyn des Ich iſt kein todtes, ſondern ein concretes Seyn: das höchſte Seyn aber iſt das Denken. So iſt Ich, als für ſich ſeyende Thätigkeit des Denkens, Wiſſen, wenn auch nur abſtractes, wie es denn im Anfang nicht anders ſeyn kann. Zugleich fängt Fichte von dieſer abſoluten Gewißheit mit ganz an-

[1] Fichte: Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 3.

[2] Vergl. Fichte: Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre, S. 13—17, 19—39, 50—52.

[3] Fichte: Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 4—5.

dern Bedürfniſſen und Forderungen an; denn aus dieſem Ich ſoll nicht nur das Seyn, ſondern auch das weitere Syſtem des Denkens abgeleitet werden (ſ. oben, S. 310). Denn Ich iſt nach Fichte der Quell der Kategorien und Ideen, alle Vorſtellungen und Gedanken ſind aber ein durch's Denken ſynthesirtes Mannigfaltiges. Während bei Carteſius alſo nach dem Ich andere Gedanken kommen, die wir nur in uns vorfinden, wie Gott, Natur u. ſ. w.: ſo hat Fichte eine Philoſophie ganz aus Einem Stücke verſucht, ohne etwas Empiriſches von Außen aufzunehmen. Mit dieſem Gedanken iſt gleich ein ſchiefer Geſichtspunkt hereingebracht, nämlich die alte Vorſtellung der Wiſſenſchaft, von Grundſätzen in dieſer Form anzufangen und von ihnen auszugehen: ſo daß dieſem Grundſatz die Realität, die aus ihm hergeleitet wird, gegenüber tritt, und daher in Wahrheit etwas Anderes iſt, d. h. nicht abgeleitet wird; oder jener Grundſatz drückt eben darum nur die abſolute Gewißheit ſeiner ſelbſt, nicht die Wahrheit, aus. Das Ich iſt gewiß, man kann nicht daran zweifeln; die Philoſophie will aber das Wahre. Das Gewiſſe iſt das Subjective; und weil es der Grund bleiben ſoll, ſo bleibt das Weitere auch das Subjective, ohne daß dieſe Form weggebracht werden könnte. — Fichte analyſirt nun Ich in drei Grundſätze, aus welchen die ganze Wiſſenſchaft entwickelt werden ſoll.

α. Der erſte Satz muß einfach, Prädicat und Subject müſſen darin ſich gleich ſeyn; denn wären ſie ungleich, ſo müßte ihre Verbindung, da die Beſtimmungen eben nach ihrer Verſchiedenheit nicht unmittelbar Eins ſind, erſt durch ein Drittes bewieſen werden. Der erſte Grundſatz muß alſo identiſch ſeyn. Näher unterſcheidet Fichte nun an dieſem erſten Grundſatz die Form und den Gehalt; aber damit derſelbe unmittelbar durch ſich ſelbſt wahr ſey, muß wieder Form und Gehalt daſſelbe, und er nach Beiden unbedingt ſeyn. Er heißt A = A, die abſtracte, beſtimmungsloſe Identität; das iſt der Satz des Widerſpruchs, wobei A ein

gleichgültiger Inhalt iſt. Fichte ſagt: „Das Denken iſt gar nicht das Weſen, ſondern nur eine beſondere Beſtimmung des Seyns; es giebt außer jener noch manche andere Beſtimmungen unſeres Seyns. Ich bemerke nur noch, daß, wenn man Ich bin überſchreitet, man nothwendig auf den Spinozismus kommen muß. Seine Einheit iſt Etwas, das durch uns hervorgebracht werden ſoll, aber nicht kann; ſie iſt nicht Etwas, das iſt.“ Der erſte Satz iſt nun: Ich bin mir ſelbſt gleich, Ich = Ich;[1] das iſt allerdings die Definition des Ich. Das Subject und das Prädicat ſind der Inhalt; und dieſer Inhalt beider Seiten iſt auch ihre Beziehung, d. h. die Form. Zur Beziehung gehören Zwei, das Beziehende und das Bezogene ſind aber hier Daſſelbe; denn wegen der Einfachheit des Ich iſt es nichts Anderes, als ein Beziehen des Ich auf Ich. Ich weiß von mir; ſofern ich aber Bewußtſeyn bin, weiß ich von einem Gegenſtande, der von mir verſchieden, und dann auch meiner iſt. Ich aber iſt ſo identiſch mit ſeinem Unterſchiede, daß das Unterſchiedene unmittelbar daſſelbe iſt, und das Identiſche ebenſo unterſchieden iſt; das iſt ein Unterſchied, der keiner iſt. Das Selbſtbewußtſeyn iſt nicht todte Identität, noch Nichtſeyn, ſondern Gegenſtand, der mir gleich iſt. Das iſt unmittelbar gewiß; alles Andere muß mir ebenſo gewiß werden, indem es Beziehung meiner auf mich ſeyn ſoll. Der Inhalt ſoll in Ich verwandelt ſeyn, ſo daß ich nur meine Beſtimmung darin habe. Dieſer Grundſatz iſt erſtens abſtract und mangelhaft, weil darin noch kein Unterſchied, oder nur ein formeller, ausgedrückt iſt, der Grundſatz aber Inhalt enthalten ſoll: es iſt wohl ein Subject und ein Prädicat darin unterſchieden, aber nur für uns, die wir darüber reflectiren; d. h. eben an ihm ſelbſt iſt kein Unterſchied, und ſomit kein wahrer Inhalt. Zweitens iſt dieſer Grundſatz wohl die unmittelbare Gewißheit des Selbſtbewußtſeyns; allein das Selbſtbewußtſeyn iſt ebenſo Bewußtſeyn, und darin iſt es ihm ebenſo gewiß, daß andere Dinge ſind, denen es ge-

[1] Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 23, 5, 15, 17, 8.

genüber tritt. Drittens hat jener Grundſatz eben darum die Wahrheit nicht an ihm, weil die Seiner-ſelbſt-Gewißheit des Ich keine Gegenſtändlichkeit, nicht die Form des unterſchiedenen Inhalts an ihr hat, — oder eben dem Bewußtſeyn eines Andern gegenüber tritt.

β. Damit nun Beſtimmung, d. h. ein Inhalt und Unterſchied, hereinkomme, iſt es für Fichte nothwendig, einen zweiten Grundſatz zu ſetzen, welcher der Form nach unbedingt, deſſen Inhalt aber bedingt iſt, weil er dem Ich nicht zukommt. Dieſer zweite Grundſatz, unter den erſten geſetzt, heißt: „Ich ſetze dem Ich ein Nicht-Ich entgegen;" worin eben etwas Anderes, als das abſolute Selbſtbewußtſeyn geſetzt wird.[1] Dieſem gehört die Form darin an, die Beziehung; aber der Inhalt iſt Nicht-Ich, ein anderer als Ich. Man kann nun ebenſo gut ſagen, durch dieſen Inhalt iſt der Satz unabhängig, da das Negative darin etwas Abſolutes iſt: als auch umgekehrt — durch die Form der Entgegenſetzung, die nicht aus dem Erſten abgeleitet werden kann. Hier iſt's denn alſo ſchon mit dem Ableiten aus, obgleich dieſe Ableitung der Entgegenſetzung aus dem erſten Satze doch gefordert war. Indem ich ein Anderes dem Ich gegenüber ſetze, ſetze ich mich als nicht geſetzt; dieß Nicht-Ich iſt der Gegenſtand überhaupt, d. h. eben das, was gegen mich iſt. Dieſes Andere iſt das Negative von Ich; es iſt alſo ein ſehr glücklicher, guter und conſequenter Ausdruck, wenn Fichte es das Nicht-Ich nannte. Man hat Vieles an dem Ich und Nicht-Ich lächerlich finden wollen; es iſt ein neues Wort, und darum kommt es uns Deutſchen gleich curios vor. Die Franzoſen ſagen aber Moi und Non-Moi, ohne dabei zu lachen. Das Setzen in dieſem Grundſatz gehört dem Ich an; indem das Nicht-Ich aber unabhängig vom Ich iſt, ſo haben wir zwei, und das Selbſtbewußtſeyn bezieht ſich auf ein Anderes. Dieſer zweite Satz bedeutet alſo: Ich ſetze mich als begrenzt, als Nicht-Ich; Nicht-Ich iſt aber etwas neu Hinzukommendes. Wir haben alſo einerſeits vor uns ein Feld, wel-

[1] Fichte: Grundlage der geſ. Wiſſenſchaftslehre, S. 17, 19–22.

ches bloß vom Ich eingenommen iſt; ſodann haben wir vor uns als Gegenſtand das Nicht-Ich.

γ. Zu dieſen kommt noch ein dritter Satz, in welchem ich jetzt dieſe Vertheilung in Ich und Nicht-Ich mache: der ſynthetiſche Grundſatz, der Satz des Grundes, der dem Gehalte nach unbedingt iſt, während der zweite es der Form nach war. Dieſer dritte Satz iſt nämlich die Beſtimmung jener beiden erſten Sätze durch einander, ſo daß Ich das Nicht-Ich einſchränkt. „Das Ich ſowohl als das Nicht-Ich ſind Beide durch das Ich und im Ich geſetzt als durch einander gegenſeitig beſchränkbar: d. i. ſo daß die Realität des Einen die Realität des Andern aufhebe.“ In der Grenze iſt Beides negirt, aber „nur zum Theil;“ nur ſo iſt Syntheſis, Deduction möglich. Ich ſetze das Nicht-Ich, das für mich iſt, in mich, in die Gleichheit meiner mit mir; ſo entnehme ich es der Ungleichheit, ſeinem Nicht-Ich-Seyn, d. h. ich ſchränke es ein. Dieſe Beſchränkung des Nicht-Ich drückt Fichte ſo aus: „Ich ſetze im Ich,“ und zwar „dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.“ Das Nicht-Ich hebe ich als ganze Sphäre, die es nach dem zweiten Grundſatz war, auf, und ſetze es theilbar; ebenſo ſetze ich das Ich theilbar, inſofern Nicht-Ich darin iſt. Die ganze Sphäre, die ich vor mir habe, ſoll zwar Ich ſeyn; ich habe in ihr aber nicht Eins, ſondern Zwei. Der Satz des Grundes iſt alſo die Beziehung der Realität und Negation, d. h. eben die Grenze; er enthält mich begrenzt durch Nicht-Ich, und Nicht-Ich begrenzt durch Ich.[1] Von dieſer Syntheſe iſt eigentlich in den beiden frühern Sätzen noch nichts enthalten. Schon dieſe erſte Aufſtellung dreier Grundſätze hebt die wiſſenſchaftliche Immanenz auf. So iſt auch hier die Darſtellung von Hauſe aus mit einem Gegenſatze behaftet, wie bei Kant, wenn es auch nur zwei Acte des Ich ſind, und wenn wir auch ganz im Ich ſtehen bleiben.

[1] Fichte: Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 34, 31, 23, 27—30 (52), 14, 48.

Jene Begrenzung kann nun auf zweierlei Weiſe für mich ſeyn: das eine Mal iſt das Eine paſſiv, das andere Mal das Andere. In dieſer Begrenzung ſetzt alſo Ich entweder das Nicht-Ich als begrenzend und ſich als begrenzt, ſo daß das Ich ſich ſetzt als einen Gegenſtand nöthig habend: Ich weiß mich zwar als Ich, aber beſtimmt vom Nicht-Ich; Nicht-Ich iſt hier thätig, Ich paſſiv. Oder umgekehrt bin Ich, als das Andersſeyn aufhebend, das Beſchränkende, Nicht-Ich das Beſchränkte: Ich weiß mich dann als ſchlechthin beſtimmend das Nicht-Ich, als die abſolute Urſache des Nicht-Ich als ſolchen; denn Ich bin denkend. Das Erſte iſt der Satz der theoretiſchen Vernunft, der Intelligenz: das Zweite der Satz der praktiſchen Vernunft, des Willens.[1] Der Wille iſt dieß, daß ich meiner mir bewußt bin als den Gegenſtand begrenzend; ſo mache ich mich thätig auf den Gegenſtand und erhalte mich. Der theoretiſche Satz iſt, daß der Gegenſtand vor mir iſt, und er mich beſtimmt: Ich iſt, indem ich anſchaue, ein Inhalt; und ich habe eben dieſen Inhalt in mir, der außer mir ſo iſt. Dieß iſt im Ganzen ebenſo, wie bei der Erfahrung Kants: es iſt Dasſelbe, ob ein Stoff oder das Nicht-Ich es iſt, wodurch hier das Ich beſtimmt wird.

b. Im theoretiſchen Bewußtſeyn findet das Ich, obgleich das Setzende überhaupt, ſich doch durch das Nicht-Ich beſchränkt. Es iſt ſich aber ſelbſt gleich; ſeine unendliche Thätigkeit geht daher darauf, das Nicht-Ich immer aufzuheben, ſich ſelbſt hervorzubringen. Die Weiſen nun, wie das Ich ſich ſelbſt ſetzt, ſind die verſchiedenen Weiſen ſeiner Thätigkeit; dieſe haben wir in ihrer Nothwendigkeit zu erkennen. Da die philoſophiſche Erkenntniß aber Betrachtung des Bewußtſeyns ſelbſt iſt (ſ. oben, S. 557), ſo erkenne ich immer nur Wiſſen, That des Ich. Fichte appellirt alſo an's Bewußtſeyn, poſtulirt Ich und Nicht-Ich in ihrer Abſtraction; und indem die philoſophiſche Erkenntniß Bewußtſeyn des Bewußtſeyns iſt, ſo iſt es nicht genug, daß ich deſſen Be-

[1] Fichte: Grundlage der geſ. Wiſſenſchaftsl., S. 52—56, 74.

ſtimmungen in ihm finde, ſondern ich producire ſie mit Bewußtſeyn. Das gemeine Bewußtſeyn bringt zwar auch alle Beſtimmungen der Vorſtellung und des Denkens hervor, aber ohne es, in der theoretiſchen Seite wenigſtens, zu wiſſen; denn das Beſchränktwerden ſchwebt ihm allein vor. Wenn ich alſo einen großen, viereckigen Gegenſtand, z. B. eine Wand ſehe: ſo nimmt mein gewöhnliches Bewußtſeyn dieſe Beſtimmungen, wie ſie ihm gegeben ſind; der Gegenſtand iſt. Ich denke dabei nicht an's Sehen, ſondern an den Gegenſtand; das Sehen iſt aber meine Thätigkeit, die Beſtimmungen meiner Empfindung ſind alſo durch mich geſetzt. Das Ich als theoretiſch weiß zwar im philoſophiſchen Bewußtſeyn, daß Ich das Setzende iſt; es ſetzt aber hier, daß das Nicht-Ich Etwas in mir ſetzt. Das Ich ſetzt ſich alſo ſelbſt als Begrenztwerden vom Nicht-Ich, ich mache dieſe Beſchränkung zur meinigen; ſo iſt ſie für mich in mir, dieſe Paſſivität des Ich iſt ſelbſt die Thätigkeit des Ich. In der That iſt ſo alle Realität, die im Gegenſtande für Ich erſcheint, eine Beſtimmung des Ich, [1] — wie bei Kant die Kategorien und ſonſtigen Beſtimmungen. Hier vorzüglich iſt es nun, daß man Fichte erwartet, die Rückkehr des Andersſeyns in das abſolute Selbſtbewußtſeyn aufzuzeigen. Allein, indem einmal das Andersſeyn als unbedingt, als an ſich angenommen worden, ſo kommt dieſe Rückkehr nicht zu Stande. Ich beſtimmt wohl das Andere, aber dieſe Einheit iſt ſchlechthin eine endliche; Nicht-Ich iſt unmittelbar dem Beſtimmen wieder ſo entgangen, und aus dieſer Einheit getreten. Was vorhanden iſt, iſt nur eine Abwechſelung des Selbſtbewußtſeyns und des Bewußtſeyns eines Andern, und das ſtetige Fortgehen dieſes Abwechſelns, das kein Ende findet. [2]

Die Entwickelung der theoretiſchen Vernunft iſt die Fortführung der mannigfaltigen Verhältniſſe zwiſchen Ich und Nicht-Ich; die Formen dieſer Begrenzung, die Fichte nun durchgeht, ſind die

[1] Fichte: Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 57.

[2] Ebendaſelbſt, S. 78—79.

Beſtimmungen des Objects. Dieſe beſonderen Denkbeſtimmungen nennt er Kategorien, und ſucht ſie in ihrer Nothwendigkeit aufzuzeigen; woran von Ariſtoteles an kein Menſch gedacht hat. Die erſte dieſer Formen iſt die Wechſelbeſtimmung, welche wir bereits im dritten Satze ſahen: „Durch die Beſtimmung der Realität oder Negation des Ich wird zugleich die Negation oder Realität des Nicht-Ich beſtimmt;" Beides in Einem iſt die Wechſelwirkung. Zweitens: „Gleicher Grad der Thätigkeit des Einen als Leiden im Andern iſt Cauſalität." Inſofern etwas als Realität des Nicht-Ich betrachtet wird, werde Ich inſofern als paſſiv betrachtet, und umgekehrt, inſofern Ich real bin, iſt das Object leidend; dieſes Verhältniß, daß die Paſſivität der Objecte meine Activität oder Realität iſt, und das Entgegengeſetzte iſt der Begriff der Cauſalität. „So viele Theile der Negation das Ich in ſich ſetzt, ſo viele Theile der Realität ſetzt es in das Nicht-Ich; es ſetzt ſich demnach als ſich beſtimmend, inſofern es beſtimmt wird, und als beſtimmt werdend, inſofern es ſich beſtimmt. Inſofern" drittens „das Ich betrachtet wird, als den ganzen ſchlechthin beſtimmten Umkreis aller Realitäten umfaſſend, iſt es Subſtanz; inſofern es in eine nicht ſchlechthin beſtimmte Sphäre dieſes Umkreiſes geſetzt wird, iſt in ihm ein Accidenz."[1] Das iſt der erſte vernünftige Verſuch in der Welt, die Kategorien abzuleiten; dieſer Fortgang von einer Beſtimmtheit zu einer andern iſt aber nur Analyſe vom Standpunkte des Bewußtſeyns aus, nicht an und für ſich.

Ich iſt inſofern der Ideal-Grund aller Vorſtellungen des Gegenſtands; alles Beſtimmtſeyn dieſes Gegenſtands iſt eine Beſtimmung des Ich. Aber daß er Gegenſtand ſey, muß er dem Ich entgegengeſetzt ſeyn: d. h. die durch Ich geſetzten Beſtimmungen ſind ein Anderes, das Nicht-Ich; dieſe Entgegenſetzung des Gegenſtands iſt der Real-Grund der Vorſtellungen. Ich iſt aber auch der Realgrund des Gegenſtands; denn es iſt ebenſo

[1] Fichte: Grundlage der geſ. Wiſſenſchaftsl., S. 60, 67, 59, 76.

ein Beſtimmen des Ich, daß Nicht-Ich als Object dem Ich entgegengeſetzt ſey. Beides, der Real-Grund und der Ideal-Grund des Vorſtellens ſind alſo ein und daſſelbe.[1] Ueber das Ich als Ideal-Princip und das Nicht-Ich als Real-Princip hat dann auch Herr Krug viel geſchwatzt. In jenem Sinne iſt Ich thätig und Nicht-Ich rein paſſiv; nach der andern Seite iſt Ich paſſiv, und der Gegenſtand thätig, einwirkend. Da Ich aber im nicht philoſophiſchen Bewußtſeyn nicht das Bewußtſeyn ſeiner Thätigkeit im Vorſtellen des Gegenſtands hat, ſo ſtellt es ſich ſeine eigene Thätigkeit als die fremde des Nicht-Ich vor.

Wir ſehen hier den Gegenſatz verſchiedene Geſtalten annehmen: Ich, Nicht-Ich; Setzen und Entgegenſetzen; zweierlei Thätigkeiten des Ich u. ſ. w. Daß ich vorſtelle, iſt allerdings meine Thätigkeit; die Hauptſache aber, um die es ſich handelt, iſt der Inhalt des Setzens und ſein nothwendiger Zuſammenhang durch ihn ſelbſt. Beſchäftigt man ſich nur mit dieſem Inhalt, ſo verſchwindet jene Form der Subjectivität, welche bei Fichte das Herrſchende und Bleibende in ſeinem Gegenſatze iſt. Wie das Ich das Affirmative, Beſtimmende iſt, ſo iſt nun in dieſem Beſtimmen auch ein Negatives vorhanden; Ich finde mich beſtimmt, und zugleich iſt Ich ſich ſelbſt gleich, unendlich, d. h. identiſch mit ſich. Dieß iſt ein Widerſpruch, den Fichte zwar zu vereinigen ſucht; aber deſſen ungeachtet läßt er den Grundſchaden des Dualismus beſtehen. Das Letzte, wobei Fichte ſtehen bleibt, iſt nur ein Sollen, was den Widerſpruch nicht auflöſt; denn indem das Ich ſchlechthin bei ſich ſelbſt, d. h. frei ſeyn ſoll, ſoll es zugleich bei Anderem ſeyn. Die Forderung, dieſen Widerſpruch aufzulöſen, hat alſo bei Fichte die Stellung, daß ſie nur eine geforderte Auflöſung iſt, daß ich die Schranke immerfort aufzuheben, über die Grenze immer fortzugehen habe in die ſchlechte Unendlichkeit hinaus, und immer eine neue Grenze finde; es iſt eine fortgeſetzte Abwechſelung von Negation und Affirmation, eine Identität mit

[1] Fichte: Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 121–122.

ſich, die wieder in die Negation verfällt, und daraus immer wieder hergeſtellt wird. Von der Schranke der menſchlichen Vernunft u. ſ. f. ſprechen, iſt aber eine unnütze Redensart. Daß die Vernunft des Subjects beſchränkt iſt, verſteht ſich von ſelbſt; aber wenn wir vom Denken ſprechen, ſo iſt Unendlichkeit nichts Anderes, als Sich=zu=ſich=ſelbſt=verhalten, nicht zu ſeiner Grenze: und der Ort, wo der Menſch unendlich iſt, iſt eben im Denken. Die Unendlichkeit kann dann auch ſehr abſtract ſeyn, und ſo iſt ſie auch wieder endlich; die wahre Unendlichkeit bleibt aber in ſich ſelbſt.

Näher deducirt Fichte nun das Vorſtellen: Daß das Ich, im Hinausgehen, ſeine Thätigkeit ebenſo durch eine Grenze gehemmt findet, und wieder in ſich zurückgeht, ergiebt zwei entgegengeſetzte Richtungen in mir, zwiſchen denen ich ſchwebe, und die ich in der Einbildungskraft vereinigen will. Daß eine feſte Beſtimmung zwiſchen beiden ſey, muß ich die Grenze ſtändig machen; das iſt der Verſtand. Die weiteren Beſtimmungen der Objecte ſind, als Verſtandes=Kategorien, Weiſen der Syntheſe; jede Syntheſe iſt aber ein neuer Widerſpruch. Es ſind alſo wieder neue Vermittelungen nöthig; und dieſe ſind neue Beſtimmungen. So ſagt Fichte: Ich kann das Nicht=Ich immer fort beſtimmen, zu meiner Vorſtellung machen, d. h. ihm ſeine Negation gegen mich nehmen. Ich habe es nur mit meiner Thätigkeit zu thun; es iſt aber immer noch eine Aeußerlichkeit darin vorhanden, welche zurück bleibt, und durch meine Thätigkeit nicht erklärt wird. Dieſes Jenſeits, was dem unbeſtimmten Ich allein übrig bleibt, nennt Fichte den unendlichen Anſtoß auf das Ich, mit dem es immer zu thun hat und über den es nicht hinaus kann; ſo findet die ins Unendliche gehende Thätigkeit ſich durch den Anſtoß in ſich zurückgedrängt, reagirt dann aber wieder gegen denſelben. „Ich iſt in ſeiner Selbſtbeſtimmung als beſtimmend und beſtimmt zugleich betrachtet worden; wird darauf reflectirt, daß das ſchlechthin beſtimmte Beſtimmende ein ſchlechthin Unbe=

ſtimmtes ſeyn müſſe, ferner darauf, daß Ich und Nicht-Ich ſchlechthin entgegengeſetzt ſind: ſo iſt das eine Mal Ich das Unbeſtimmte, das andere Mal Nicht-Ich." [1]

Indem das Ich hier das Object zu ſeiner Vorſtellung macht und negirt: ſo iſt dieſe Philoſophie Idealismus, worin alle Beſtimmungen des Gegenſtandes ideelle ſind. Alles, was Ich Beſtimmtes hat, hat es durch mein Setzen: Ich mache einen Rock, einen Stiefel ſelbſt, indem Ich ſie anlege. Es bleibt zurück nur der leere Anſtoß; das iſt das Kantiſche Ding an ſich, was auch Fichte nicht überwinden kann, wenn gleich die theoretiſche Vernunft ihr Beſtimmen in's Unendliche fortſetzt. „Ich bleibt" immer, „als Intelligenz überhaupt, abhängig von einem unbeſtimmten Nicht-Ich; nur durch ſolches iſt es Intelligenz." [2] Das Theoretiſche iſt ſo abhängig. Man hat es darin alſo nicht mit dem Wahren an und für ſich zu thun, ſondern mit einem Abhängigen, weil Ich beſchränkt, nicht abſolut, iſt, wie es ſein Begriff fordert; die Intelligenz wird hier nicht als Geiſt betrachtet, der frei iſt. Dieß iſt der Standpunkt Fichte's in Rückſicht des Theoretiſchen.

c. Das Zweite iſt die praktiſche Vernunft, deren Verhältniß iſt, daß „Ich ſich ſelbſt ſetzt als beſtimmend das Nicht-Ich." Jetzt ſoll ſich der Gegenſatz alſo auflöſen, Ich bei ſich ſelbſt ſeyn, indem es ſein Jenſeits beſtimmt. Das Ich wird alſo unendliche Thätigkeit, und als Ich=Ich das abſolute Ich, — freilich abſtract. Aber um eine Beſtimmung zu haben, muß doch ein Nicht-Ich ſeyn; Ich iſt alſo die Thätigkeit, die Cauſalität, das Setzende des Nicht-Ich. Aber wie bei Kant Sinnlichkeit und Vernunft entgegengeſetzt bleiben, ſo iſt derſelbe Gegenſatz hier, nur in abſtracterer Form, nicht in der roh empiriſchen Kant's. Fichte windet ſich hier auf mannigfaltige Weiſe, oder giebt dem Gegenſatze mancherlei verſchiedene Formen; die ſchlechteſte Form iſt, daß Ich

[1] Fichte: Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 194—197, 204, 221—222.

[2] Ebendaſelbſt, S. 228.

als Cauſalität geſetzt iſt: denn darin hat es ein Anderes nöthig, worauf es thätig iſt. „Das abſolute Ich ſoll demnach" jetzt „Urſache ſeyn des Nicht-Ich, d. i. nur desjenigen im Nicht-Ich, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorſtellung abſtrahirt: desjenigen, welchem der Anſtoß auf die in's Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich zugeſchrieben wird; denn daß von den beſondern Beſtimmungen des Vorgeſtellten, als eines ſolchen, das intelligente Ich nach den nothwendigen Geſetzen des Vorſtellens Urſache ſey, wird in der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre dargethan." [1] Die Schranke der Intelligenz ſoll durchbrochen werden, das Ich das allein Thätige ſeyn; das Andere, der unendliche Anſtoß, ſoll aufgehoben werden, — Ich ſich befreien.

„Nun ſollte in unſerer Vorausſetzung das Ich ein Nicht-Ich ſetzen ſchlechthin und ohne allen Grund: d. i. es ſollte ſich ſelbſt ſchlechthin und ohne allen Grund einſchränken, zum Theil nicht ſetzen." Dieß thut es ja ſchon als intelligent. „Es müßte demnach den Grund, ſich nicht zu ſetzen," nur „in ſich ſelbſt haben;" Ich iſt aber gleich Ich, ſetzt ſich ſelbſt, — „es müßte" ſo „in ihm ſeyn das Princip, ſich zu ſetzen, und das Princip, ſich auch nicht zu ſetzen. Mithin wäre das Ich in ſeinem Weſen ſich ſelbſt entgegengeſetzt und widerſtreitend; es wäre in ihm ein zwiefaches, entgegengeſetztes Princip: welche Annahme ſich ſelbſt widerſpricht, denn dann wäre in ihm gar kein Princip. Das Ich wäre" ſomit „gar nichts; denn es höbe ſich ſelbſt auf. Alle Widerſprüche werden vereinigt durch nähere Beſtimmung der widerſprechenden Sätze. In einem andern Sinne müßte das Ich geſetzt ſeyn als unendlich, in einem andern als endlich. Wäre es in einem und demſelben Sinne als unendlich und als endlich geſetzt, ſo wäre der Widerſpruch unauflösbar; das Ich wäre nicht Eins, ſondern Zwei. Inſofern das Ich ſich als unendlich ſetzt, geht ſeine Thä-

[1] Fichte: Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 225, 229, 232.

tigkeit auf das Ich ſelbſt, und auf nichts Anderes, als das Ich. Inſofern das Ich Schranken, und ſich ſelbſt in dieſe Schranken ſetzt, geht ſeine Thätigkeit nicht unmittelbar auf ſich ſelbſt, ſondern auf ein entgegenzuſetzendes Nicht-Ich," auf ein Anderes, und wieder auf ein Anderes u. ſ. f. in's Unendliche; das iſt das Object, und die Thätigkeit des Ich „iſt objective Thätigkeit."[1] So bleibt Fichte auch im Praktiſchen beim Gegenſatz, nur hat derſelbe jetzt die Geſtalt von zwei Richtungen im Ich, die Beide eine und dieſelbe Thätigkeit des Ich ſeyn ſollen. Ich ſoll darauf gehen, das Andere, wogegen ich negativ bin, das Nicht-Ich, meiner Freiheit gemäß zu beſtimmen; es hat zwar alle Beſtimmungen durch die Thätigkeit des Ich, jenſeits meiner Beſtimmung kommt aber daſſelbe Nicht-Ich immer wieder vor. Das Ich ſetzt ſchlechthin einen Gegenſtand, Grenzpunkt; aber wo die Grenze ſey, iſt unbeſtimmt. Den Kreis meiner Beſtimmung kann ich in's Unendliche hinaus verlegen, erweitern; aber es bleibt immer ein reines Jenſeits übrig, und das Nicht-Ich hat keine poſitive, an ſich ſeyende Beſtimmung.

Das Letzte in Anſehung des Praktiſchen iſt ſo, daß die Thätigkeit des Ich ein Sehnen, Streben iſt,[2] — Daſſelbe, was das Kantiſche Sollen; Fichte behandelt dieß mit großer Weitſchweifigkeit. Die Fichte'ſche Philoſophie hat ſomit denſelben Standpunkt, als die Kantiſche Philoſophie; das Letzte iſt immer die Subjectivität, als an und für ſich ſeyend. Sehnen iſt nach Fichte das Göttliche; im Sehnen habe ich mich nicht vergeſſen — nicht vergeſſen, Ich ſey dieſe Vortrefflichkeit; darum iſt es ein ſo behaglicher Zuſtand. Dieſe unendliche Sehnſucht hat man dann im Schönen und im religiöſen Gefühl als das Höchſte angeſehen; und damit hängt die oben (Th. II, S. 55—56) erwähnte Ironie zuſammen. Das Ich iſt in dieſer Rückkehr nur ein Beſtreben;

[1] Fichte: Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, Seite 233, 238—239.

[2] Ebendaſelbſt, S. 302, 246—247.

es iſt ſeinerſeits fixirt, und kann ſein Streben nicht realiſiren. Streben iſt alſo ein unvollendetes, oder an ſich begrenztes Thun. Das letzte Reſultat iſt damit ein nie aufzulöſender „Cirkel, daß“ nämlich „der endliche Geiſt nothwendig etwas Abſolutes außer ſich ſetzen muß (ein Ding=an=ſich), und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß daſſelbe nur für ihn da ſey (ein nothwendiges Noumen).“ [1] Oder wir ſehen Ich ſchlechthin beſtimmt nur im Gegenſatze, Ich nur als Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn, das nicht darüber hinauskommt, noch zum Geiſte wird. Ich iſt der abſolute Begriff, inſofern er noch nicht zur Einheit des Denkens kommt, oder in dieſer Einfachheit nicht den Unterſchied, in der Bewegung nicht die Ruhe hat: d. h. Setzen oder reine Thätigkeit des Ich, und Entgegenſetzen nicht als Daſſelbe begreift. Oder Ich begreift den unendlichen Anſtoß, das Nicht=Ich nicht; das Selbſtbewußtſeyn beſtimmt das Nicht=Ich, weiß dieſes Jenſeits ſich aber nicht zu eigen zu machen.

Der Mangel der Fichte'ſchen Philoſophie iſt alſo erſtens, daß das Ich die Bedeutung des einzelnen wirklichen Selbſtbewußtſeyns behält, entgegengeſetzt dem allgemeinen, abſoluten, oder dem Geiſte, worin es ſelbſt nur Moment iſt; denn das einzelne Selbſtbewußtſeyn iſt eben dieß, gegen ein Anderes auf der Seite ſtehen zu bleiben. Wenn das Ich deßwegen das abſolute Weſen genannt wurde, ſo gab dieß das ungeheure Aergerniß, weil das Ich in der That nur in dem Sinne des einzelnen Subjects, entgegengeſetzt dem allgemeinen, vorkam.

Zweitens kommt Fichte nicht zur Idee der Vernunft, als der vollendeten, realen Einheit des Subjects und Objects, oder des Ich und Nicht=Ich; ſie iſt nur, wie bei Kant, als der Gedanke einer Vereinigung in einem Glauben hingeſtellt, mit dem auch Fichte (Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 301) ſchließt. Das hat er in ſeinen popularen Schriften ausgeführt. Weil nämlich Ich fixirt iſt als entgegengeſetzt gegen

[1] Fichte: Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 273.

Nicht-Ich, und nur iſt als entgegengeſetzt, ſo geht es in jener Einheit verloren. Die Erreichung dieſes Ziels iſt deßwegen in die ſchlechte, ſinnliche Unendlichkeit hinausgeſchoben: eben ein Fortgang, der derſelbe Widerſpruch, wie bei Kant, iſt, ohne gegenwärtige Wirklichkeit an ihm ſelbſt zu haben; denn Ich hat nur in ſeinem Gegenſatze alle Wirklichkeit. Die Fichte'ſche Philoſophie erkennt nur den endlichen Geiſt, nicht den unendlichen, nicht ihn als allgemeines Denken, wie die Kantiſche das Nichtwahre; oder ſie iſt formell. Das Wiſſen von der abſoluten Einheit wird als Glauben an eine moraliſche Weltordnung gefaßt: eine abſolute Vorausſetzung, der zufolge wir den Glauben haben, daß jede moraliſche Handlung, die wir vollbringen, einen guten Erfolg haben werde.[1] Dieſe Idee iſt, wie bei Kant, ein allgemeines Gedankending. „In Summa, dadurch, daß etwas begriffen wird, hört es auf, Gott zu ſeyn; und jeder vorgebliche Begriff von Gott iſt nothwendig der eines Abgotts. Religion iſt ein praktiſcher Glauben an die moraliſche Weltordnung; Glaube an eine überſinnliche Welt gehört, nach unſerer Philoſophie, unter die unmittelbaren Wahrheiten.“[2] Fichte ſchließt ſo mit der höchſten Idee, mit der Vereinigung der Freiheit und Natur, ſo jedoch daß ſie unmittelbar eine nicht erkannte iſt; nur der Gegenſatz fällt in's Bewußtſeyn. Dieſe geglaubte Vereinigung findet er auch in der Liebe Gottes. Als geglaubt, empfunden, gehört dieſe Form der Religioſität an, nicht der Philoſophie; und nur, dieß in der Philoſophie zu erkennen, kann Intereſſe haben. Bei Fichte aber bleibt es bei einer völlig ungenügenden Aeußerlichkeit, der die Nicht-Idee zu Grunde liegt; denn eine Beſtimmtheit iſt nur nothwendig, weil es die andere iſt, u. ſ. f. ins Unendliche. „Die Wiſſenſchaftslehre iſt realiſtiſch.

[1] Fichte: Ueber den Grund unſeres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (Fichte's Leben, Th. II), S. 111.

[2] Fichte: Verantwortungsſchreiben gegen die Anklage des Atheismus, S. 51, 53.

Sie zeigt, daß das Bewußtſeyn endlicher Naturen ſich ſchlechterdings nicht erklären laſſe, wenn man nicht eine unabhängig von denſelben vorhandene, ihnen völlig entgegengeſetzte Kraft annimmt, von der dieſelben, ihrem empiriſchen Daſeyn nach, ſelbſt abhängig ſind. Sie behauptet aber auch nichts weiter, als eine ſolche entgegengeſetzte Kraft, die von den endlichen Weſen bloß gefühlt, aber nicht erkannt wird. Alle möglichen Beſtimmungen dieſer Kraft oder dieſes Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unſerem Bewußtſeyn vorkommen können, macht ſie ſich anheiſchig, aus dem beſtimmenden Vermögen des Ich abzuleiten, und muß dieſelben, ſo gewiß ſie Wiſſenſchaftslehre iſt, wirklich ableiten können. Dieſe Wiſſenſchaft iſt aber nicht transſcendent, ſondern transſcendental. Sie erklärt allerdings alles Bewußtſeyn aus einem unabhängig von allem Bewußtſeyn Vorhandenen; aber ſie vergißt nicht, daß jenes Unabhängige abermals ein Product ihrer eigenen Denkkraft wird, mithin etwas vom Ich Abhängiges iſt, inſofern es für das Ich da ſeyn ſoll. Alles iſt, ſeiner Idealität nach, vom Ich abhängig; Ich aber iſt, ſeiner Realität nach, ſelbſt abhängig. Dieß nothwendige Außerſich des endlichen Geiſtes, was nur für ihn, iſt derjenige Cirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herauskommen kann."[1] Die logiſche Fortbeſtimmung des Objects iſt das in Subject und Object Identiſche, der weſentliche Zuſammenhang dasjenige, nach welchem das Objective das Seinige des Ich iſt; als Denken beſtimmt das Ich an ſich das Object. Aber die Fichte'ſche Wiſſenſchaftslehre faßt den Kampf des Ich mit Objecten als den des Fortbeſtimmtwerdens der Objecte durch Ich, als Subject des Bewußtſeyns, ohne die Identität des ruhig ſich entwickelnden Begriffs.

Weil drittens Ich ſo auf einer Seite fixirt iſt, ſo geht von ihm, als dieſem Extrem, aller Fortgang des Inhalts der Wiſſenſchaft aus, und das Deduciren der Fichte'ſchen Philoſophie, das Erkennen, ſeinem Inhalt und ſeiner Form nach, iſt ein Fortgang

[1] Fichte: Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 272—274.

von Beſtimmtheiten zu andern, die nicht in die Einheit zurückkehren, oder durch eine Reihe von Endlichkeiten, die das Abſolute nicht an ihnen haben. Die abſolute Betrachtung, ſo wie ein abſoluter Inhalt, fehlt. So iſt die Betrachtung der Natur z. B. eine Betrachtung derſelben als reiner Endlichkeiten von einem Andern aus, wie wenn der organiſche Leib ſo begriffen wird: „Das Bewußtſeyn braucht eine ganz eigenthümliche Sphäre ſeiner Thätigkeit. Dieſe Sphäre iſt geſetzt durch eine urſprüngliche, nothwendige Thätigkeit des Ich, worin es ſich nicht frei weiß. Es iſt ein Anſchauen, ein Linien Ziehen; die Sphäre der Thätigkeit wird dadurch ein im Raum Ausgedehntes. Als ruhend, fortdauernd, und doch als unaufhörlich ſich verändernd, iſt dieſe Sphäre die Materie, welche als Körper eine Menge von Theilen hat, die, in Verhältniß zu einander gedacht, Glieder heißen. Die Perſon kann ſich keinen Leib zuſchreiben, ohne ihn zu ſetzen als ſtehend unter der Einwirkung einer andern Perſon. Aber ebenſo nothwendig iſt, daß ich dieſe Einwirkung hemmen kann; und die äußere Materie iſt auch als meinen Einwirkungen in ſie widerſtehend, d. h. als eine haltbare, zähe Materie geſetzt."[1] Dieſe zähen Materien müſſen ferner abgeſondert ſeyn, — die verſchiedenen Perſonen können nicht als Ein Teig aneinander kleben. Denn „mein Leib iſt mein Leib, nicht eines Andern; er ſoll ferner auch wirken, thätig ſeyn, ohne daß Ich durch ihn wirkte. Erſt durch Einwirkung eines Andern kann ich ſelbſt thätig ſeyn, und ſtelle mich als vernünftiges Weſen dar, das von ihm reſpectirt werden kann; der Andere aber ſoll mich unmittelbar als vernünftiges Weſen behandeln, ich ſoll für ihn ein vernünftiges Weſen ſeyn, auch ehe ich thätig geweſen bin. D. h. meine Geſtalt muß durch ihr bloßes Daſeyn im Raume wirken, ohne daß ich thätig wäre; d. h. ſie muß ſichtbar ſeyn. Die wechſelſeitige Einwirkung vernünftiger Weſen ſoll ohne Thätigkeit auf

[1] Fichte: Grundlage des Naturrechts (Jena und Leipzig, 1796), Th. I, S. 55—71.

einander geſchehen; es muß alſo die ſubtile Materie geſetzt werden, damit ſie durch die bloße ruhende Geſtalt modificirt werde. So iſt das Licht deducirt, und dann ebenſo die Luft." [1] Es iſt dieß ein bloßes äußerliches Fortgehen von Einem zum Andern, nach der Weiſe der gemeinen teleologiſchen Betrachtung: daß z. B. die Pflanzen und Thiere zur Nahrung des Menſchen vorhanden ſind. Die Wendung iſt hierbei die, daß man ſagt: Der Menſch muß eſſen, alſo muß etwas Eßbares da ſeyn, — ſomit ſind Pflanzen und Thiere deducirt; die Pflanzen müſſen in Etwas ſtehen, — ſomit iſt die Erde deducirt. Es fehlt dabei ganz, daß der Gegenſtand betrachtet wird, was er an ihm ſelbſt iſt; er iſt ſchlechthin nur in Beziehung auf ein Anderes betrachtet. Daher kommt der thieriſche Organismus als eine zähe, haltbare Materie vor, die „articulirt" iſt und modificirt werden kann: Licht als eine ſubtile Materie der Mittheilung des bloßen Daſeyns u. ſ. f., — wie dort Pflanze und Thier nur etwas Eßbares ſind. Von philoſophiſcher Betrachtung des Inhalts iſt dabei keine Rede.

Fichte hat auch eine Moral und ein Naturrecht verfaßt; er behandelt ſie aber nur als Wiſſenſchaften des Verſtandes, und es iſt ein ideenloſes Fortgehen mit bornirtem Verſtande. Die Fichte'ſche Deduction der rechtlichen und moraliſchen Begriffe bleibt ſo in der Schranke und Härte des Selbſtbewußtſeyns ſtehen, gegen die Fichte's populare Darſtellungen von Religion und Sittlichkeit Inconſequenzen darbieten. Das Naturrecht iſt beſonders mißrathen: z. B. da, wo er, wie wir ſo eben (S. 575) ſahen, auch die Natur, ſo weit er ſie braucht, deducirt. Die Organiſation des Staats, welche das Fichte'ſche Naturrecht aufſtellt, iſt ferner gerade etwas ſo Geiſtloſes, als dieſe Deduction natürlicher Dinge, und als manche der Franzöſiſchen Conſtitutionen waren, die wir in neuern Zeiten ſahen: eine formale äußerliche Verknüpfung und Beziehung, worin die Einzelnen als ſolche als abſolute gelten, oder das Recht das höchſte Princip iſt. Kant hat angefangen,

[1] Fichte: Grundlage des Naturrechts, Th. I, S. 78–82.

das Recht auf die Freiheit zu gründen, und auch Fichte macht im Naturrecht die Freiheit zum Principe; es iſt aber, wie bei Rouſſeau, Freiheit in der Form des einzelnen Individuums. Es iſt dieß ein großer Anfang; aber um zum Beſondern zu kommen, haben ſie Vorausſetzungen aufnehmen müſſen. Das Allgemeine iſt nicht der Geiſt, die Subſtanz des Ganzen, ſondern die äußerliche, verſtändige, negative Gewalt gegen die Einzelnen. Der Staat iſt nicht in ſeinem Weſen, ſondern nur als Rechtszuſtand begriffen, d. h. eben als eine äußerliche Beziehung von Endlichen zu Endlichen. Es ſind mehrere Einzelne; die ganze Ausführung des Staats hat alſo zur Hauptbeſtimmung, daß die Freiheit der Einzelnen ſich durch die allgemeine Freiheit beſchränken müſſe. [1] Sie bleiben immer ein Sprödes, Negatives gegen einander; das Gefängniß, die Bande werden immer größer, ſtatt daß der Staat als Realiſirung der Freiheit gefaßt werde.

Dieſe Philoſophie enthält nichts Speculatives, aber ſie fordert das Speculative. Wie die Kantiſche Philoſophie in ihrer Idee des höchſten Gutes, worin die Gegenſätze ſich vereinigen ſollen: ſo fordert die Fichte'ſche Philoſophie die Vereinigung im Ich und in dem Anſich des Glaubens, in welchem das Selbſtbewußtſeyn in ſeinem Handeln von der Ueberzeugung ausgeht, daß an ſich ſein Handeln den höchſten Zweck hervorbringe und das Gute ſich realiſire. Es iſt in der Fichte'ſchen Philoſophie nichts zu ſehen, als das Moment des Selbſtbewußtſeyns, des ſelbſtbewußten Inſichſeyns: wie in der Engliſchen Philoſophie ebenſo einſeitig das Moment des Seyns-für-Anderes, oder des Bewußtſeyns, nicht als Moment, ſondern als das Princip des Wahren ausgeſprochen iſt; in keiner von Beiden die Einheit Beider, der Geiſt.

Fichte's Philoſophie macht in der äußern Erſcheinung der Philoſophie einen bedeutenden Abſchnitt. Von ihm und ſeiner Manier kommt das abſtracte Denken, die Deduction und Conſtruction. Mit der Fichte'ſchen Philoſophie hat ſich daher eine Revolu-

[1] Fichte: Grundlage des Naturrechts, Th. II, S. 21.

tion in Deutſchland gemacht. Bis in die Kantiſche Philoſophie hinein iſt das Publicum noch mit fortgegangen, bis zur Kantiſchen Philoſophie erweckte die Philoſophie ein allgemeines Intereſſe; ſie war zugänglich, man war begierig darauf, ſie gehörte zu einem gebildeten Manne überhaupt (ſ. oben, S. 299). Sonſt beſchäftigten ſich alſo Geſchäftsmänner, Staatsmänner damit; jetzt, bei dem verworrenen Idealismus der Kantiſchen Philoſophie, ſinken ihnen die Flügel. So iſt ſchon bei Kant der Anfang dieſer Trennung von der gewöhnlichen Weiſe des Bewußtſeyns gemacht; nur das Reſultat, daß das Abſolute nicht erkannt werden kann, iſt allgemein geworden. Noch mehr hat ſich mit der Fichte'ſchen Philoſophie das gemeine Bewußtſeyn von der Philoſophie ausgeſchieden, und hat gleich vom Speculativen derſelben Abſchied genommen. Denn Fichte's Ich iſt nicht bloß das des empiriſchen Bewußtſeyns, ſondern es ſollen auch erkannt und gewußt werden ſolche allgemeine Gedankenbeſtimmungen, die nicht in das gewöhnliche Bewußtſeyn fallen; ſo wurde das Speculative ſeit Fichte Beſchäftigung weniger Männer. Fichte hat zwar beſonders ſeine ſpäteren Schriften in der Tendenz der Popularität geſchrieben, wie z. B. den „Verſuch, die Leſer zum Verſtändniß zu *zwingen*;" aber dieſen Zweck hat er nicht erreicht. Das Publicum wurde durch die Kantiſche und Jacobi'ſche Philoſophie darin beſtärkt, und acceptirte es utiliter, daß das Wiſſen von Gott ein unmittelbares ſey, das man von Haus aus kenne, ohne zu ſtudiren, das Philoſophiren alſo etwas Ueberflüſſiges ſey.

2. Fichte's umgebildetes Syſtem.

Die Zeit hat nach Leben, nach Geiſt gerufen. Indem nun ſo der Geiſt in das Selbſtbewußtſeyn zurückgegangen, aber in es als leeres Ich, das ſich nur einen Inhalt, eine Erfüllung giebt durch Endlichkeiten, Einzelnheiten, die nichts an und für ſich ſind: ſo iſt die nächſte Stufe dieſe Erfüllung des Selbſtbewußtſeyns an ihm ſelbſt, den Inhalt an ſich ſelbſt zu wiſſen, als einen Inhalt,

der, durchdrungen von ihm, ein ſelbſtbewußter, geiſtiger Inhalt, oder inhaltsvoller Geiſt ſey. In ſeinen ſpätern, popularen Schriften hat Fichte ſo Glaube, Liebe, Hoffnung, Religion aufgeſtellt, ohne philoſophiſches Intereſſe, für ein allgemeines Publicum: eine Philoſophie für aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräthe, Kotzebue. Popular ſagt er: „Nicht das endliche Ich iſt, ſondern die göttliche Idee iſt der Grund aller Philoſophie; Alles, was der Menſch aus ſich ſelbſt thut, iſt nichtig. Alles Seyn iſt lebendig und in ſich ſelbſt thätig: und es giebt kein anderes Leben als das Seyn, und kein anderes Seyn als Gott; Gott iſt alſo abſolutes Seyn und Leben. Das göttliche Weſen tritt auch aus ſich hervor, offenbart und äußert ſich, — die Welt." [1] Dieſe unmittelbare Einheit des ſelbſtbewußten Ich und ſeines Inhalts, oder der Geiſt, der ſein ſelbſtbewußtes Leben nur anſchaut, und dieß als die Wahrheit unmittelbar weiß, hat ſich dann in den poetiſchen und prophetiſchen, ſehnſüchtigen Tendenzen geäußert, in Auswüchſen, die aus der Fichte'ſchen Philoſophie hervorgegangen ſind.

3. Hauptformen, die mit der Fichte'ſchen Philoſophie zuſammenhangen.

Es fällt einerſeits, in Anſehung des Inhalts, den das Ich in der Fichte'ſchen Philoſophie gewinnt, die vollkommene Geiſtloſigkeit, Hölzernheit, und, das Wort zu ſagen, die gänzliche Albernheit zu ſehr auf, als daß bei ihm ſtehen geblieben werden könnte, — auch die philoſophiſche Einſicht in die Einſeitigkeit und Mangelhaftigkeit des Princips, ſo wie in die Nothwendigkeit, daß der Inhalt ſo ausfallen muß. Andererſeits war aber darin das Selbſtbewußtſeyn als das Weſen geſetzt, — nicht ein fremdes, anderes Selbſtbewußtſeyn, ſondern Ich: eine Bezeichnung, die Alle ſind, und in der Wirklichkeit Aller wiederklingt. Der Fichte'ſche Standpunkt

[1] Rixner: Handbuch d. Geſch. d. Phil., B. III, §. 192, S. 416; Fichte: Ueber das Weſen des Gelehrten (Berlin, 1806), S. 4—5, 15, 25—27.

der Subjectivität hat ſo ſeine nichtphiloſophiſch ausgeführte Wendung behalten, und ſeine Vollendung erhalten in Formen, die der Empfindung angehören, und zum Theil innerhalb des Fichte'ſchen Princips blieben, zum Theil das Beſtreben waren, über die Subjectivität des Ich hinauszugehen, obgleich es dazu unfähig war.

a. Friedrich von Schlegel.

Bei Fichte erzeugt ſich die Schranke immer wieder; indem dann das Ich aber das Bedürfniß fühlt, dieſe Schranke zu durchbrechen, ſo reagirt es gegen ſie, und giebt ſich ein Ruhen in ſich ſelbſt: dieſes ſoll concret ſeyn, iſt aber nur ein negatives Ruhen. Dieſe erſte Form, die *Ironie*, hat zum Anführer *Friedrich von Schlegel*. Das Subject weiß ſich hier in ſich als das Abſolute, und alles Andere iſt ihm eitel; alle Beſtimmungen, die es ſich ſelbſt vom Rechten und Guten macht, weiß es auch wieder zu zerſtören. Alles kann es ſich vormachen; es zeigt aber nur Eitelkeit, Heuchelei und Frechheit. Die Ironie weiß ihre Meiſterſchaft über allen Inhalt; es iſt ihr Ernſt mit nichts, ſie iſt ein Spiel mit allen Formen. — Die andere Seite iſt, daß die Subjectivität ſich in die *religiöſe Subjectivität* geworfen hat. Die Verzweifelung am Denken, an der Wahrheit und der anundfürſichſeyenden Objectivität, ſo wie die Unfähigkeit, eine Feſtigkeit und Selbſtthätigkeit ſich zu geben, hat ein edles Gemüth dahin gebracht, ſich auf ſeine Empfindung zu verlaſſen, und in der Religion etwas Feſtes zu ſuchen; dieſes Feſte, dieſe innerliche Befriedigung überhaupt ſind religiöſe Empfindungen. Dieſer Trieb zu etwas Feſtem hat Mehrere in *poſitive* Religioſität, in Katholicismus, Aberglauben und Wunder geworfen, um etwas Feſtes zu haben, weil der innern Subjectivität Alles ſchwankt. Sie will ſich mit der ganzen Gewalt des Gemüths an Poſitives wenden, den Kopf unter das Poſitive beugen, dem Aeußerlichen ſich in die Arme werfen, und findet eine innere Nöthigung dazu.

b. Schleiermacher.

Umgekehrt findet das Ich in der Subjectivität und Individualität der eigenen Weltanſchauung ſeine höchſte Eitelkeit, — ſeine Religion. Alle verſchiedenen Individualitäten haben Gott in ſich. Die Dialektik iſt das Letzte, um ſich zu erheben und zu erhalten. Wie dieß für's philoſophiſche Selbſtbewußtſeyn ausgeſprochen iſt, ſo hat für die allgemeine Bildung die fremde Intellectual-Welt alle Bedeutung und Wahrheit verloren: ſie, zuſammengeſetzt aus einer Göttlichkeit, die eine in der Zeit vergangene, im Raume und Daſeyn einzelne geweſen war, aus einer Welt, welche jenſeits der Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns ſey, und aus einer, welche erſt kommen ſollte, und worin das Selbſtbewußtſeyn erſt ſein Weſen erreichen ſollte. Der Geiſt der Bildung hat ſie verlaſſen, und anerkennt nichts dem Selbſtbewußtſeyn Fremdes mehr. Nach dieſem Princip hat denn das geiſtige lebendige Weſen ſich in das Selbſtbewußtſeyn verſetzt, und es meint die Einheit des Geiſtes unmittelbar aus ſich ſelbſt, und in dieſer Unmittelbarkeit auf eine poetiſche oder wenigſtens prophetiſche Weiſe zu wiſſen. Was die poetiſche Weiſe betrifft, ſo weiß ſie von Leben und Perſon des Abſoluten unmittelbar in einer Anſchauung, nicht im Begriffe, und meint das Ganze als Ganzes, als ſich durchdringende Einheit zu verlieren, wenn ſie es nicht poetiſch ausſpräche; und was ſie ſo poetiſch ausſpricht, iſt die Anſchauung des eigenen Lebens des Selbſtbewußtſeyns. Aber die Wahrheit iſt die abſolute Bewegung, und indem ſie eine Bewegung von Geſtalten, das Univerſum ein Reich von Geiſtern iſt: ſo iſt das Weſen dieſer Bewegung der Begriff, und ebenſo jeder einzelnen Geſtalt; er iſt ihre ideelle Form, nicht das Reale der Geſtalt. In der Geſtaltung iſt die Nothwendigkeit verloren, das eigene Thun, Leben und Selbſtgefühl bleibt in ſich; und dieſe Poeſie iſt ſchwankend zwiſchen der Allgemeinheit des Begriffs und der Beſtimmtheit und Gleichgültigkeit der Geſtalt, weder Fleiſch noch Fiſch,

weder Poeſie noch Philoſophie. Das prophetiſche Ausſprechen philoſophiſch ſeyn ſollender Wahrheiten gehört dann dem Glauben, dem Selbſtbewußtſeyn, das zwar den abſoluten Geiſt in ſich ſelbſt anſchaut, aber ſich als Selbſtbewußtſeyn nicht begreift, ſondern das abſolute Weſen über das Erkennen hinaus, jenſeits der ſelbſtbewußten Vernunft ſetzt, wie bei Eſchenmayer und Jacobi. Dieß begriffloſe prophetiſche Reden verſichert vom Dreifuß Dieß und Jenes vom abſoluten Weſen, und verlangt, daß Jeder unmittelbar in ſeinem Herzen es ſo finden ſolle. Das Wiſſen vom abſoluten Weſen wird eine Herzensſache; es ſind eine Menge Inſpirirter, welche ſprechen, deren jeder einen Monolog hält, und den anderen eigentlich nur im Händedrucke und im ſtummen Gefühle verſteht. Was ſie ſagen, ſind häufig Trivialitäten, wenn ſie ſo genommen werden, wie ſie geſagt werden; das Gefühl, die Gebehrde, das volle Herz iſt es erſt, welche ihnen den Nachdruck geben müſſen, — für ſich ſagen ſie weiter nichts. Sie überbieten einander in Einfällen der Einbildungskraft, in ſehnſüchtiger Poeſie. Vor der Wahrheit erblaßt aber die Eitelkeit, kriecht hämiſch und höhniſch lächelnd in ſich zurück. Frage nicht nach dem Kriterium der Wahrheit, ſondern dem Begriff des Wahren an und für ſich; darin fixire Deinen Blick. Die Ehre iſt in Anſehung des Philoſophirens zu Grunde gegangen; denn ſie ſetzt eine Gemeinſchaftlichkeit von Gedanken und Grundſätzen, die Forderung von Wiſſenſchaftlichkeit, oder auch nur Meinungen voraus. Es wurde aber jetzt Alles auf die beſondere Subjectivität geſtellt; Jeder war hochmüthig und verachtend gegen Andere. Die Vorſtellung von Selbſtdenken, als ob es auch ein Denken geben könne, das nicht ein ſolches ſey (ſ. Th. I, S. 74), verbindet ſich damit; man ſoll eine eigenthümliche Particularität aushecken, ſonſt hat man es nicht ſelbſt gedacht. Das ſchlechte Gemälde iſt aber das, wo der Künſtler ſich ſelbſt zeigt; Originalität iſt, etwas ganz Allgemeines zu produciren. Die Marotte des Selbſtdenkens iſt, daß Jeder Abgeſchmackteres hervorbringt, als ein Anderer.

c. **Novalis.**

Die Subjectivität beſteht in dem Mangel eines Feſten, aber dem Triebe danach, und bleibt ſo ferner Sehnſucht. Dieſe Sehnſucht einer ſchönen Seele ſtellt ſich in Novalis' Schriften dar. Dieſe Subjectivität kommt nicht zum Subſtantiellen, verglimmt in ſich, und hält ſich auf dieſem Standpunkt feſt, — das Weben und Linienziehen in ſich ſelbſt; es iſt ein inneres Leben und die Umſtändigkeit aller Wahrheit. Die Extravaganz der Subjectivität wird häufig Verrücktheit; bleibt ſie im Gedanken, ſo iſt ſie im Wirbel des reflectirenden Verſtandes befangen, der immer gegen ſich negativ iſt.

d. **Fries, Bouterwek, Krug.**

Eine letzte Form der Subjectivität iſt die Subjectivität der Willkühr und Ignoranz. Sie ergriff dieß, daß die höchſte Weiſe des Erkennens ein unmittelbares Wiſſen als Thatſache des Bewußtſeyns ſey; das iſt bequem. Die Fichte'ſche Abſtraction und ihr harter Verſtand hat Abſchreckendes für das Denken; die faule Vernunft ließ ſich das Reſultat der Kantiſchen und Jacobi'ſchen Philoſophie geſagt ſeyn, und hat allem conſequenten Denken, aller Conſtruction entſagt. Dieſe Willkühr erlaubte ſich Alles, wie in der Tabagie: nahm ſich aber dabei poetiſch und prophetiſch, wie wir vorhin (S. 581—582) ſahen. Dann war ſie auch nüchterner und proſaiſcher, und hat ſo die alte Logik und Metaphyſik wieder herbeigeholt: nur mit der Wendung, daß es Thatſachen des Bewußtſeyns ſeyen. So kehrte Fries zum Jacobi'ſchen Glauben zurück, in Form von unmittelbaren Grundurtheilen der Vernunft, von dunkeln, unausſprechlichen Vorſtellungen.[1] Er wollte die Kritik der reinen Vernunft verbeſſern, indem er die

[1] Rixner: Handbuch d. Geſch. d. Phil., B. III, §. 158, S. 350—351; Fries: Neue Kritik d. Vernunft (1. Ausg., Heidelberg, 1807), B. I, S. 75, 281, 284, 343; 206.

Kategorien als Thatſachen des Bewußtſeyns auffaßte; beliebiger Stoff kann da hereingenommen werden. — Bouterwek ſpricht von „Virtualität, Lebendigkeit der Kraft: daß Subject und Object als Eins, nämlich als abſolute Virtualität angeſchaut werden. Mit dieſer abſoluten Virtualität haben wir alles Seyn und Thun, nämlich die ewige, abſolute und reine Einheit: haben wir, mit einem Worte, die Welt in uns, und uns in der Welt erfaßt, und zwar nicht durch Begriffe und Schlüſſe, ſondern unmittelbar durch die Kraft, die ſelbſt unſer Daſeyn ausmacht und unſere vernünftige Natur conſtituirt. Das All oder wohl gar Gott zu erkennen, iſt jedoch jedem Sterblichen unmöglich.“ [1] — Krug ſchrieb „Fundamental-Philoſophie,“ ſtellte einen „transſcendentalen Synthetismus, — transſcendentalen Realismus und transſcendentalen Idealismus in unzertrennlicher Verbindung“ auf: Es iſt eine „urſprüngliche transſcendentale Syntheſis zwiſchen dem Realen und Idealen, zwiſchen dem denkenden Subjecte und der gegenüberſtehenden Außenwelt gegeben;“ dieſe transſcendentale Syntheſis muß „anerkannt und behauptet werden, ohne ſie erklären zu wollen.“ [2]

D. Schelling.

Das bedeutendſte, oder in philoſophiſcher Rückſicht einzig bedeutende Hinausgehen über die Fichte'ſche Philoſophie hat Schelling endlich gethan; ſeine Philoſophie iſt die höhere ächte Form, die ſich an Fichte anſchloß, wie er ſich denn ſelbſt für einen Fichtianer hielt. Die Schelling'ſche Philoſophie iſt nun zunächſt übergegangen zum Erkennen Gottes, obgleich ſie ebenſo auch von der Kantiſchen Philoſophie ausgegangen iſt, die daſſelbe läugnet. Zugleich

[1] Rixner: Handbuch d. Geſch. d. Phil., B. III, §. 156, S. 347—348; Vergl. Bouterwek's Apodiktik (1799), Th. II, S. 206—212.

[2] Krug: Entwurf eines neuen Organon der Philoſophie (Meiſſen, 1801), S. 75—76; Rixner: Handbuch d. Geſchichte d. Philoſophie, B. III, §. 157, Seite 349.

legt Schelling Jacobi's Princip von der Einheit des Denkens und Seyns zum Fundamente, nur daß er es näher zu beſtimmen anfängt.[1] Die concrete Einheit iſt bei ihm dann die, daß das Endliche ſo wenig als das Unendliche etwas Wahres iſt, die ſubjective Idee ſo wenig als die Objectivität, und daß Verbindungen, in denen beide Unwahre als ſelbſtſtändig außer einander verknüpft werden, auch nur Verbindungen von Unwahren ſind. Die concrete Einheit kann nur ſo gefaßt werden, daß ſie Proceß iſt und die lebendige Bewegung in einem Satze. Dieſe Untrennbarkeit iſt eben nur in Gott; das Endliche iſt dagegen dasjenige, was dieſe Trennbarkeit an ihm hat. Inſofern es ein Wahres iſt, iſt es auch dieſe Einheit, aber in einer beſchränkten Sphäre, und eben darum in der Trennbarkeit beider Momente.

Friedrich Wilhelm Joſeph Schelling, am 27. Januar 1775 zu Schorndorf im Würtembergiſchen geboren, ſtudirte in Leipzig und Jena, wo er in nähere Beziehung mit Fichte trat. Seit 1807 iſt er Secretär der Akademie der bildenden Künſte in München. Es kann nicht vollſtändig noch ſchicklich über ſein Leben geſprochen werden, da er noch lebt.

Schelling hat ſeine philoſophiſche Ausbildung vor dem Publicum gemacht. Die Reihe ſeiner philoſophiſchen Schriften iſt zugleich die Geſchichte ſeiner philoſophiſchen Bildung, und ſtellt ſeine allmählige Erhebung über das Fichte'ſche Princip und den Kantiſchen Inhalt dar, mit welchen er anfing; ſie enthält alſo nicht eine Folge der ausgearbeiteten Theile der Philoſophie nach einander, ſondern nur eine Folge ſeiner Bildungsſtufen. Wenn nach einer letzten Schrift gefragt wird, worin ſich ſeine Philoſophie am Beſtimmteſten durchgeführt darſtelle, ſo kann man keine ſolche nennen. Schelling's erſte Schriften ſind noch ganz Fichtiſch, und nur nach und nach hat er ſich von der Form Fichte's los-

[1] Schelling's philoſophiſche Schriften (Landshut, 1809, B. I, Vom Ich als Princip der Philoſophie, S. 1—114), S. 3—4 (1. Ausgabe, Tübingen, 1795, S. 4—7).

gemacht. Die Form des Ich hat dieſe Zweideutigkeit, das abſolute Ich oder Gott, und Ich in meiner Beſonderheit ſeyn zu können; [1] dieß hat den Anſtoß gegeben. Seine erſte, ganz kleine Schrift von vier Bogen die er in Tübingen (1795) noch auf der Univerſität verfaßte, heißt: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philoſophie;" ſie enthält nur Sätze der Fichte'ſchen Philoſophie. So iſt auch die nächſte Schrift: „Vom Ich als Princip der Philoſophie oder über das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen" (Tübingen, 1795) ſelbſt noch ganz Fichtiſch; nur hier ſchon mit einer weitern allgemeinern Anſicht, indem Ich darin als urſprüngliche Identität feſtgehalten iſt. [2] Doch finden wir ebenſo eine wörtliche Aufnahme des Fichte'ſchen Princips und der Fichte'ſchen Darſtellung: „Nur dadurch, daß dem Ich urſprünglich Etwas entgegengeſetzt iſt, daß das Ich ſelbſt als Vielheit (in Zeit) geſetzt wird, iſt es möglich, daß das Ich über die Einheit des bloßen Geſetztſeyns in ihm hinausgehe, und daß es z. B. daſſelbe Geſetzte mehrmals ſetze." [3] Dann ging Schelling zur Natur-Philoſophie über, nahm Kantiſche Formen und Reflexions-Beſtimmungen, wie Repulſion und Attraction, aus deſſen Metaphyſik der Natur auf, und hat auch ganz empiriſche Erſcheinungen in Kantiſche Ausdrücke gefaßt. Hierin ſtehen noch ganz ſeine erſten Werke hierüber: „Ideen zu einer Philoſophie der Natur," 1797; „Von der Weltſeele," 1798, deren zweite Ausgabe gänzlich disparate Anhänge hat. Erſt ſpäter — in Bezug auf Herder'ſche und Kielmeyer'ſche Schriften, wo von Senſibilität, Irritabilität und Reproduction, ihren Geſetzen, z. B. daß je größer die Senſibilität, deſto geringer die Irritabilität u. ſ. f., geſprochen wird (wie bei Eſchenmayer von Potenzen) — faßte er dann die Natur in Gedanken-Kategorien auf, und machte allgemeine be-

[1] Schelling's philoſophiſche Schriften: Vom Ich als Princip der Philoſophie, S. 99 flg. (S. 178 flg.)

[2] Ebendaſelbſt, S. 23—24 (S. 38—42).

[3] Ebendaſelbſt, S. 83 (S. 150).

ſtimmtere Verſuche wiſſenſchaftlicher Ausführung; nur durch die Leiſtungen jener Männer wurde es ihm möglich, ſo jung ſchon aufzutreten. Die geiſtige Seite, Moral und Staat, ſtellte er dagegen rein nach Kantiſchen Grundſätzen dar: ſo geht er im „Transſcendentalen Idealismus," obgleich derſelbe im Fichte'ſchen Sinne verfaßt iſt, nicht weiter, als Kant's Rechtsphiloſophie und deſſen Schrift „Zum ewigen Frieden." Schelling hat zwar ſpäter eine beſondere Abhandlung über die Freiheit bekannt gemacht, die von tiefer ſpeculativer Art iſt; ſie ſteht aber einzeln für ſich da und betrifft nur dieſen einen Punkt, in der Philoſophie kann jedoch nichts Einzelnes entwickelt werden. In verſchiedenen Darſtellungen fing Schelling jedesmal nur wieder von vorne an, weil, wie man ſieht, das Vorhergehende ihm nicht Genüge gethan hat, ſondern er immer nach einer neuen Form ſuchte; und ſo hat er ſich in verſchiedenen Formen und Terminologien herumgeworfen, ohne je ein vollendet durchgeführtes Ganze aufzuſtellen. Seine hauptſächlichſten Schriften in dieſer Rückſicht ſind: „Entwurf eines Syſtems der Natur=Philoſophie," 1799; „Syſtem des transſcendentalen Idealismus," 1800, eins ſeiner ausgeführteſten Werke; „Bruno, ein Geſpräch über das göttliche und natürliche Princip der Dinge," 1802; „Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik," 1801; „Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik," 1802 flg. Im zweiten Heft des zweiten Bandes ſeiner „Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik" machte Schelling den Anfang zu einer ausführlichen Behandlung des Ganzen ſeiner Philoſophie. Auch hier geht er gewiſſermaßen noch mit Bewußtloſigkeit von der Fichte'ſchen Form des Conſtruirens aus; aber es liegt ſchon die Idee darin, daß die Natur ebenſo ein Syſtem des Vernünftigen iſt, als das Wiſſen.

Es iſt daher auch nicht thunlich, daß in ein Detail eingegangen werde über das, was Schelling'ſche Philoſophie genannt wird, wenn es auch die Zeit erlaubte. Denn ſie iſt noch nicht ein in ſeine Glieder organiſirtes wiſſenſchaftliches Ganzes,

Digitized by Google

ſondern beſteht mehr in einigen allgemeinen Momenten, die allein das ſich gleich Bleibende ſind. Schelling's Philoſophie muß noch als in der Arbeit ihrer Evolution begriffen angeſehen werden, und iſt noch nicht zur reifen Frucht gezeitigt;[1] es iſt daher nur ihre allgemeine Idee anzugeben.

Das Bedürfniß der Philoſophie überhaupt, als Schelling auftrat, war Folgendes. Bei Carteſius war Denken und Ausdehnung in Gott auf unbegreifliche Weiſe, bei Spinoza als bewegungsloſe Subſtanz vereinigt; und bei dieſem Namen blieben Beide ſtehen. Später ſahen wir die Form ſich ausbilden, Theils in den Wiſſenſchaften, Theils in der Kantiſchen Philoſophie. Zuletzt war in der Fichte'ſchen Philoſophie die Form für ſich als Subjectivität, aus der ſich alle Beſtimmungen entwickeln ſollten. Das Bedürfniß iſt alſo, daß dieſe Subjectivität der unendlichen Form, die wir zur Ironie oder Willkühr in ſich verglimmen ſahen (S. 580—583), von ihrer Einſeitigkeit befreit werde, um mit der Objectivität und Subſtantialität vereinigt zu werden. Oder die Spinoziſtiſche Subſtanz ſoll nicht als das Unbewegte, ſondern als das Intelligente, als eine in ſich mit Nothwendigkeit thätige Form gefaßt werden: ſo daß ſie das Schaffende der Natur, aber ebenſo auch Wiſſen und Erkennen iſt. Darum iſt es in der Philoſophie zu thun; es iſt nicht die formelle Vereinigung des Spinoza, noch die ſubjective Totalität, wie bei Fichte, ſondern die Totalität mit der unendlichen Form gefordert. Dieſes ſehen wir in der Schelling'ſchen Philoſophie hervorgehen.

1. In einer ſeiner frühern Schriften, dem Syſtem des transſcendentalen Idealismus, das wir zuerſt betrachten wollen, hat Schelling Transſcendental-Philoſophie und Natur-Philoſophie als die beiden Seiten der Wiſſenſchaft vorgeſtellt. Ueber die Beſtimmung derſelben hat er ſich darin ausführlich erklärt, indem er wieder einen Fichte'ſchen Ausgangspunkt nimmt: „Alles Wiſſen beruht auf der Uebereinſtimmung eines Objectiven mit einem Sub-

[1] Aus den Vorleſungen von 1805—1806.

jectiven." Im gemeinen Sinne giebt man dieß zu; die abſolute Einheit, wo der Begriff und die Realität in der vollendeten Idee nicht verſchieden ſind, iſt nur das Abſolute, Gott: alles Andere hat ein Moment der Nichtübereinſtimmung des Objectiven und Subjectiven. „Den Inbegriff alles Objectiven in unſerem Wiſſen können wir Natur nennen; der Inbegriff alles Subjectiven dagegen heiße das Ich oder die Intelligenz." Sie ſind an ſich identiſch und als identiſch vorausgeſetzt. Das Verhältniß der Natur zur Intelligenz hat Schelling ſo angegeben: „Wenn nun alles Wiſſen zwei Pole hat, die ſich wechſelſeitig vorausſetzen und fordern, ſo muß es zwei Grundwiſſenſchaften geben, und es muß unmöglich ſeyn, von dem einen Pol auszugehen, ohne auf den anderen getrieben zu werden." So treibt die Natur ſich zum Geiſt, ſo der Geiſt ſich zur Natur fort; Jedes kann zum Erſten gemacht werden, und Beides muß geſchehen. „Wird das Objective zum Erſten gemacht," ſo haben wir die Naturwiſſenſchaften; und „die nothwendige Tendenz," der Zweck „aller Naturwiſſenſchaft iſt alſo, von der Natur auf's Intelligente zu kommen. Dieß iſt das Beſtreben, Theorie in die Naturerſcheinungen zu bringen. Die höchſte Vervollkommnung der Naturwiſſenſchaft wäre die vollkommene Vergeiſtigung aller Naturgeſetze zu Geſetzen des Anſchauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müſſen völlig verſchwinden, und nur die Geſetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daß je mehr in der Natur ſelbſt das Geſetzmäßige hervorbricht, deſto mehr die Hülle verſchwindet, die Phänomene ſelbſt geiſtiger werden, und zuletzt aufhören. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige ſeyn, kraft welcher die ganze Natur ſich in eine Intelligenz auflöſte. Die todten und bewußtloſen Producte der Natur ſind nur mißlungene Verſuche der Natur, ſich ſelbſt zu reflectiren, die ſogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife," erſtarrte, verſteinerte „Intelligenz;" ſie iſt es nur an ſich, bleibt ſo in der Aeußerlichkeit: „daher in ihren Phänomenen,"

wenn auch „noch bewußtlos, ſchon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchſte Ziel, ſich ſelbſt zum Objecte zu werden, erreicht die Natur" (ſtatt Natur müßte es Idee der Natur heißen) dann „erſt durch die höchſte und letzte Reflexion, welche nichts Anderes, als der Menſch, oder allgemeiner Das iſt, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerſt die Natur vollſtändig in ſich ſelbſt zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur urſprünglich identiſch iſt mit Dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird. Durch dieſe Tendenz, die Natur intelligent zu machen, wird die Naturwiſſenſchaft zur Natur-Philoſophie." Der intelligente Charakter der Natur iſt ſo als Bedürfniß der Wiſſenſchaft ausgeſprochen. — Die andere Beſtimmung iſt, daß „das Subjective zum Erſten gemacht wird." So iſt hier „die Aufgabe die: Wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt? Vom Subjectiven als vom Erſten und Abſoluten auszugehen, und das Objective aus ihm entſtehen zu laſſen," das iſt der entgegengeſetzte Gang; die Betrachtung deſſelben iſt der Inhalt der wahren Transſcendental-Philoſophie, wie Schelling dieſe Wiſſenſchaft damals ſelber genannt hat: „die andere nothwendige Grundwiſſenſchaft der Philoſophie." Das Organ der Transſcendental-Philoſophie iſt das Subjective, das Produciren des innern Handelns. Das Produciren und Reflectiren auf dieß Produciren, das Bewußtloſe und Bewußte in Einem, iſt der äſthetiſche Act der Einbildungskraft.[1] So ſind im Allgemeinen dieſe beiden Gänge ſehr beſtimmt ausgedrückt: die Durchführung der Natur zum Subject, und die des Ichs zum Object. Die wahre Durchführung aber könnte nur auf logiſche Weiſe geſchehen, denn dieſe enthält den reinen Gedanken; aber die logiſche Betrachtung iſt das, wozu Schelling in ſeiner Darſtellung nie gekommen iſt.

a. In Anſehung des Ich, als Grundlage der Transſcendental-Philoſophie, geht Schelling nun ebenſo zu Werke, wie Fichte,

[1] Schelling: Syſtem d. transſcendentalen Idealismus, S. 1—7, 17—21.

indem er vom Factum des Wiſſens anfängt, „in welchem der Inhalt durch die Form und die Form durch den Inhalt bedingt iſt;" dieß iſt formell A = A. Aber iſt A? Ich iſt „der Punkt, wo Subject und Object unvermittelt Eins ſind;" das Ich iſt ſogleich Ich = Ich, Subject-Object; und das iſt der Act des Selbſtbewußtſeyns, worin ich für mich mir Gegenſtand bin. Im Selbſtbewußtſeyn iſt ein Unterſchied von mir nicht vorhanden; die Unterſchiedenen ſind unmittelbar identiſch, und dieſem Selbſtbewußtſeyn gegenüber iſt noch nichts. Was es mit dem äußerlichen Objecte für eine Bewandtniß habe, iſt eben die Frage, die erſt im weitern Verlauf der Entwickelung entſchieden werden muß. Nur der Begriff des Ich iſt feſtzuhalten: „Der Begriff des Ich, d. h. der Act, wodurch das Denken überhaupt ſich zum Objecte wird, und das Ich ſelbſt (das Object) ſind abſolut Eins; außer dieſem Act iſt Ich nichts." Es iſt der Act, wodurch das Denken ſich zum Objectiven macht, und worin Ich mit dem Objectiven, dem Gedanken in Uebereinſtimmung geſetzt wird; und von dieſem Standpunkte aus wäre aufzuzeigen, wie Ich zum Objectiven fortgeht. „Ich, als reiner Act, als reines Thun, iſt im Wiſſen ſelbſt nicht objectiv, deßwegen, weil es Princip alles Wiſſens iſt. Soll es Object des Wiſſens werden, ſo muß dieß durch eine vom gemeinen Wiſſen ganz verſchiedene Art zu wiſſen geſchehen." Das unmittelbare Bewußtſeyn dieſer Identität iſt das Anſchauen, innerlich aber wird es „die intellectuelle Anſchauung;" ſie „iſt ein Wiſſen, das Produciren ſeines Objects iſt: ſinnliche Anſchauung iſt Anſchauen, das erſcheint ſo, daß das Anſchauen ſelbſt vom Angeſchauten verſchieden iſt. Die intellectuelle Anſchauung iſt nun Organ alles transſcendentalen Denkens," überhaupt der Act des reinen Selbſtbewußtſeyns; „Ich iſt nichts Anderes, als ein ſich ſelbſt zum Object werdendes Produciren. Die Wiſſenſchaft kann von nichts Objectivem ausgehen," ſondern vom „Nicht-Objectiven, das ſich ſelbſt zum Objecte wird" als „urſprüngliche Duplicität. Der Idealismus

iſt der Mechanismus des Entſtehens der objectiven Welt aus dem innern Princip der geiſtigen Thätigkeit.“ [1]

Schelling nimmt ſo einerſeits Bezug auf die Fichte'ſche Philoſophie, und andererſeits macht auch er, wie Jacobi, zum Princip das unmittelbare Wiſſen, — die intelligente Anſchauung, die der Menſch haben müſſe, wenn er philoſophiren will. Das Weitere aber iſt, daß ihr Inhalt nicht mehr das Unbeſtimmte, das Weſen der Weſen, ſondern nun auch das Abſolute, Gott, das Anundfürſichſeyende iſt: aber als concret, d. h. als ſich in ſich vermittelnd, als die abſolute Einheit oder Indifferenz des Subjectiven und Objectiven ausgedrückt. Die intellectuelle Anſchauung iſt das Schweben der Fichte'ſchen Einbildungskraft zwiſchen zwei Richtungen. Was die Form der intellectuellen Anſchauung anbetrifft, ſo iſt darüber ſchon (S. 493) geſprochen; es iſt die bequemſte Manier, die Erkenntniß auf das zu ſetzen, — was einem einfällt. Aber das unmittelbare Wiſſen von Gott als einem geiſtigen iſt nur im Bewußtſeyn chriſtlicher Völker, nicht für andere. Noch zufälliger erſcheint dieß unmittelbare Wiſſen als intellectuelle Anſchauung des Concreten, oder Identität der Subjectivität und Objectivität. Intellectuell iſt dieſe Anſchauung zwar, weil ſie Vernunftanſchauung iſt, und als Erkenntniß zugleich abſolut Eins iſt mit dem Gegenſtande der Erkenntniß. Dieſes Anſchauen iſt aber, obgleich ſelbſt das Erkennen, doch noch nichts Erkanntes; es iſt das Unvermittelte, Geforderte. Als ſo ein Unmittelbares muß man ſie haben; und Etwas, das man haben kann, kann man auch nicht haben. Indem alſo die unmittelbare Vorausſetzung der Philoſophie iſt, daß die Individuen haben die unmittelbare Anſchauung von dieſer Identität des Subjectiven und Objectiven, ſo hat dieß der Schelling'ſchen Philoſophie das Anſehen gegeben, als ob ihre Bedingung in den Individuen ein eigenes Kunſttalent, Genie, oder Zuſtand des Ge-

[1] Schelling: Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 24—46, 49—52, 55—58, 63—65.

müths erfordere, überhaupt etwas Zufälliges ſey, das nur Sonntagskinder hätten. Denn das Unmittelbare, Angeſchaute iſt in der Form eines Seyenden, alſo nichts Nothwendiges; und wer die intellectuelle Anſchauung nicht verſteht, muß eben meinen, er beſitze ſie nicht. Oder, um ſie zu verſtehen, muß man ſich Mühe geben, ſie zu haben; ob man ſie aber hat oder nicht, kann man nicht wiſſen, — nicht daraus, daß man ſie verſteht: denn man kann bloß meinen, ſie zu verſtehen. Die Philoſophie aber iſt, ihrer Natur nach, fähig, allgemein zu ſeyn; denn ihr Boden iſt das Denken, und eben dadurch iſt der Menſch Menſch. Alſo das Princip Schelling's iſt zwar ein ſchlechthin allgemeines; wenn aber eine beſtimmte Anſchauung, ein beſtimmtes Bewußtſeyn gefordert wird, wie das Bewußtſeyn oder die Anſchauung der Identität des Subjectiven und Objectiven, ſo iſt dieß beſtimmte, beſondere Denken noch nicht darin enthalten.

In dieſer Form nun aber des Wiſſens des Abſoluten als concret, und näher in der Form der Einheit des Subjectiven und Objectiven, vornehmlich hat ſich die Philoſophie als Schelling'ſche Philoſophie von dem gewöhnlichen vorſtellenden Bewußtſeyn und ſeiner Weiſe der Reflexion geſchieden. Schelling hat die Popularität noch weniger, als Fichte erreicht (ſ. oben, S. 577—578); denn das Concrete iſt, ſeiner Natur nach, gleich ſpeculativ. Der concrete Inhalt, Gott, Leben, oder welche beſondere Form er hat, iſt wohl Inhalt und Gegenſtand des natürlichen Bewußtſeyns; aber die Schwierigkeit iſt, daß das, was im Concreten enthalten iſt, ſeinen unterſchiedenen Beſtimmungen nach concret gedacht, die Einheit gefaßt werde. Es iſt der Standpunkt des Verſtandes, zu entzweien, zu unterſcheiden, und die endlichen Gedankenbeſtimmungen gegen einander feſtzuhalten; die Forderung des Philoſophirens aber iſt, dieſe unterſchiedenen Gedanken zuſammen zu bringen. Unendlich und endlich, Urſach und Wirkung, poſitiv und negativ auseinanderzuhalten, damit fängt das Denken an; da dieß das Gebiet des reflectirenden Bewußtſeyns iſt, ſo hat denn das

alte metaphyſicirende Bewußtſeyn dieß mitmachen können: aber das Speculative iſt, dieſen Gegenſatz vor ſich zu haben und ihn aufzulöſen. So iſt hier bei Schelling die ſpeculative Form wieder emporgekommen, und die Philoſophie iſt ſo wieder ein Eigenthümliches geworden; das Princip der Philoſophie, das vernünftige Denken an ſich hat die Form des Denkens erhalten. In der Schelling'ſchen Philoſophie iſt ſo auch wieder der Inhalt, die Wahrheit, zur Hauptſache geworden, wogegen in der Kantiſchen Philoſophie das Intereſſe ſich beſonders ſo ausgeſprochen hat, daß das ſubjective Erkennen unterſucht werden ſolle. — Dieß iſt nun der Standpunkt der Schelling'ſchen Philoſophie überhaupt.

b. Indem dann in weiterer Analyſe auch der Unterſchied des Subjects und Objects eintritt und aufgenommen wird, ſo ergiebt ſich das Verhältniß des Ichs zu ſeinem Andern; das iſt der zweite Satz bei Fichte, worin die Beſchränkung des Ich durch ſich ſelbſt geſetzt iſt. Das Ich ſetzt ſich ſich ſelbſt entgegen, indem es ſich als durch das Nicht-Ich bedingt ſetzt; das iſt der unendliche Anſtoß, denn dieſes Bedingtſeyn iſt das Ich ſelbſt. Schelling ſagt einerſeits: „Ich iſt als Ich unbegrenzt, nur inſofern es begrenzt iſt," ſich auf Nicht-Ich bezieht. Nur ſo iſt Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn iſt eine leere Beſtimmung; durch ſeine Selbſtanſchauung wird das Ich ſich endlich. „Dieſer Widerſpruch läßt ſich nur dadurch löſen, daß Ich in dieſer Endlichkeit ſich unendlich wird, d. h. ſich anſchaut als ein unendliches Werden." Die Beziehung des Ich auf ſich und auf den unendlichen Anſtoß ſind unzertrennlich. Andererſeits heißt es: „Ich iſt nur begrenzt, inſofern es unbegrenzt iſt;" dieſe Schranke iſt alſo nothwendig, um darüber hinausgehen zu können. Dieſer Widerſpruch, der vorhanden iſt, bleibt, wenn auch Ich das Nicht-Ich immer beſchränkt. „Beide Thätigkeiten, die in's Unendliche hinausgehende, begrenzbare, reelle, objective Thätigkeit, und die begrenzende, ideelle, ſetzen ſich wechſelſeitig voraus. Der Idealismus reflectirt bloß auf die Eine, der Realismus auf die an-

dere, der transſcendentale Idealismus auf beide." [1] Das iſt eine Verwirrung in Abſtractionen.

c. „Weder durch die begrenzende noch durch die begrenzte Thätigkeit kommt das Ich zum Selbſtbewußtſeyn. Es iſt ſonach eine dritte, aus beiden zuſammengeſetzte Thätigkeit, durch welche das Ich des Selbſtbewußtſeyns entſteht; dieſe dritte iſt die zwiſchen beiden ſchwebende, — der Streit entgegengeſetzter Richtungen." Es iſt nur weſentliche Beziehung, relative Identität; der Unterſchied bleibt ſo immer darin vorhanden. „Dieſer Streit wird nicht in einer einzigen Handlung, ſondern nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt werden können;" d. h. die Auflöſung des Gegenſatzes zwiſchen den beiden Richtungen des Ich in ſich und nach Außen iſt, im unendlichen Progreß, nur eine ſcheinbare. Damit ſie vollſtändig ſey, müßte die ganze innerliche und äußerliche Natur in allem ihrem Detail dargeſtellt werden; die Philoſophie kann aber nur die Haupt-Epochen aufſtellen. „Wenn alle Zwiſchenglieder der Empfindung dargelegt werden könnten, ſo müßte uns das auf eine Deduction aller Qualitäten in der Natur führen; was unmöglich iſt." Dieſes Dritte, was die Vereinigung unmittelbar in ſich enthält, iſt nun ein Denken, in dem die Beſonderheit ſchon enthalten iſt. Das iſt der Kantiſche intuitive Verſtand, die intelligente Anſchauung oder anſchauende Intelligenz; Schelling nennt eben intellectuelle Anſchauung beſonders dieſe abſolute Einheit der Widerſprüche. Das Ich iſt hier nicht einſeitig gegen Anderes: es iſt Identität des Bewußtloſen und Bewußten, aber nicht eine ſolche, deren Grund im Ich ſelbſt liegt. [2]

Dieſes Ich muß das abſolute Princip ſeyn: „Die ganze Philoſophie geht von einem Princip aus, das als das abſolut Identiſche nicht-objectiv iſt." Denn iſt es objectiv, ſo iſt damit gleich Trennung geſetzt, und ein Anderes ſteht ihm gegenüber; das

[1] Schelling: Syſtem d. transſcendentalen Idealismus, S. 69—70, 72—79.
[2] Ebendaſelbſt, S. 85—86, 89, 98, 442—444.

Princip iſt aber die Auflöſung dieſes Grundſatzes, und darum an und für ſich nicht-objectiv. „Wie ſoll ſolches Princip nun zum Bewußtſeyn hervorgerufen und verſtanden werden, was nothwendig iſt, wenn es Bedingung des Verſtehens der ganzen Philoſophie iſt? Daß es durch Begriffe ebenſo wenig aufgefaßt als dargeſtellt werden könne, bedarf keines Beweiſes." Begriff nennt Schelling nämlich gemeine Verſtandes-Kategorie; Begriff iſt aber das concrete, in ſich unendliche Denken. „Es bleibt alſo nichts übrig, als daß es in einer unmittelbaren Anſchauung dargeſtellt werde. Wenn es nun eine ſolche Anſchauung gäbe, welche das abſolut Identiſche, an ſich weder Subjective noch Objective, zum Object hat, und man ſich für ſolche, die" doch „nur eine intellectuelle ſeyn kann, auf die unmittelbare Erfahrung beriefe," ſo wäre die Frage: „Wodurch kann man nun dieſe Anſchauung wieder objectiv machen, d. h., wie kann außer Zweifel geſetzt werden, daß ſie nicht auf einer ſubjectiven Täuſchung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, von allen Menſchen anerkannte Objectivität jener Anſchauung giebt?" Dieſes intellectuelle Princip an ſich ſollte alſo in einer Erfahrung gegeben werden, damit man ſich darauf berufen könne. „Die Objectivität der intellectuellen Anſchauung iſt die Kunſt. Das Kunſtwerk nur reflectirt mir, was ſonſt durch Nichts reflectirt wird: jenes abſolut Identiſche, was ſelbſt im Ich ſchon ſich getrennt hat." Die Objectivität der Identität und das Wiſſen derſelben iſt die Kunſt; in Einer und derſelben Anſchauung iſt hier Ich ſeiner ſich bewußt und bewußtlos.[1] Dieſe objectiv gewordene intellectuelle Anſchauung iſt objective ſinnliche Anſchauung; — eine andere Objectivität aber, iſt der Begriff, die eingeſehene Nothwendigkeit:

Es wird alſo ſowohl für den Inhalt der Philoſophie ein Princip vorausgeſetzt, als auch für das ſubjective Philoſophiren: es wird einerſeits gefordert, man ſolle ſich intellectuell anſchauend verhalten; auf der andern Seite ſoll dieſes Princip doch auch be-

[1] Schelling: Syſtem d. transſcendentalen Idealismus, S. 471—472, 475.

währt werden, und dieſes geſchieht nun im Kunſtwerk. Dieſes iſt die höchſte Weiſe der Objectivirung der Vernunft, weil darin ſinnliche Vorſtellung mit Intellectualität geeint iſt, das ſinnliche Daſeyn nur Ausdruck von Geiſtigkeit iſt. Die höchſte Objectivität, die das Subject erlangt, die höchſte Identität des Subjectiven und Objectiven iſt nun das, was Schelling Einbildungskraft nennt. Die Kunſt wird ſo als das Innerſte und Höchſte gefaßt, das in Einem das Intellectuelle und Reelle producire: und das Philoſophiren vorgeſtellt als dieſe Genialität der Kunſt. Aber Kunſt und Einbildungskraft iſt nicht das Höchſte. Denn die Idee, der Geiſt kann nicht auf eine Weiſe wahrhaft ausgedrückt werden, wie die, in der die Kunſt ihre Idee ausdrückt. Dieß iſt immer eine Weiſe der Anſchauung: und wegen dieſer ſinnlichen Form der Exiſtenz kann das Kunſtwerk dem Geiſte nicht entſprechen. Indem ſo der letzte Punkt als Einbildungskraft, als Kunſt bezeichnet iſt, ſo iſt dieß ſelbſt im Subject ein untergeordneter Standpunkt; und ſo iſt dieſer Punkt ſelbſt nicht jene abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven. Das vernünftige ſpeculative Denken iſt alſo zwar nach ſeinem ſubjectiven Denken gefordert; aber man kann nichts Anderes ſagen, als: Du haſt die intellectuelle Anſchauung nicht, wenn Dir dieſes falſch erſcheint. Etwas zu beweiſen, begreiflich zu machen, fällt alſo weg; das richtige Auffaſſen wird direct gefordert, die Idee alſo als Princip aſſertoriſch vorangeſtellt. Das Abſolute iſt die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven, die abſolute Indifferenz des Reellen und Ideellen, der Form und des Weſens, des Allgemeinen und Beſondern; in dieſer Identität Beider iſt weder das Eine, noch das Andere. Es iſt aber auch nicht abſtracte, leere, trockene Einheit; das wäre die logiſche Identität, das Klaſſificiren nach Gemeinſchaftlichem, wo der Unterſchied draußen liegen bleibt. Die Identität iſt concret, ſowohl Subjectivität als Objectivität; ſie ſind als aufgehobene, ideelle darin enthalten. Zur Vorſtellung kann dieſe Identität leicht ge-

bracht werden: Die Vorſtellung z. B. iſt ſubjectiv, ſie hat zugleich beſtimmten Inhalt des Außereinander; dennoch iſt die Vorſtellung einfach, — es iſt Ein Act, Eine Einheit.

Das Mangelhafte in der Schelling'ſchen Philoſophie iſt hiernach, daß der Punkt der Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, oder der Begriff der Vernunft, abſolut vorausgeſetzt wird, ohne daß es bewieſen wird, daß dieß das Wahre iſt. Oft braucht Schelling die Form Spinoza's, ſtellt Axiome auf. Man will, wenn man philoſophirt, daß es ſo iſt, bewieſen haben. Wird aber mit der intellectuellen Anſchauung angefangen, ſo iſt das ein Orakel, das man ſich um deßwillen gefallen laſſen ſoll, weil eben die Forderung gemacht iſt, daß man intellectuell anſchaue. Der wahrhafte Beweis, daß dieſe Identität des Subjectiven und Objectiven das Wahrhafte iſt, könnte vielmehr nur ſo geführt werden, daß Jedes für ſich unterſucht wird in ſeinen logiſchen, d. h. weſentlichen Beſtimmungen: woran ſich ſodann ergeben müßte, daß das Subjective dieß iſt, ſich zu verwandeln in Objectives, und das Objective dieß iſt, nicht ſo zu bleiben, ſondern ſich ſubjectiv zu machen. Ebenſo müßte man am Endlichen ſelbſt aufzeigen, daß es den Widerſpruch in ſich enthielte, und ſich zum Unendlichen machte; ſo hätten wir alſo die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Bei ſolchem Verfahren wird dieſe Einheit der Entgegengeſetzten nicht vorn hingeſtellt, ſondern es wird an ihnen ſelbſt gezeigt, daß ihre Wahrheit ihre Einheit iſt, jedes für ſich aber einſeitig: daß ihr Unterſchied ſich verkehrt, umſchlägt in dieſe Einheit; — da der Verſtand meint, an den Unterſchieden habe er ein Feſtes. So wäre dann das Reſultat der denkenden Betrachtung, daß jedes Moment ſich unter der Hand zu ſeinem Gegentheile macht, und nur die Identität beider die Wahrheit iſt. Der Verſtand nennt allerdings dieſe Verwandlung Sophiſterei, Hocuspocus, Gaukelei u. ſ. f. Als Reſultat wäre dieſe Identität nach Jacobi freilich ein Bedingtes, Hervorgebrachtes. Aber zu bemerken iſt, daß es eine Einſeitigkeit enthält, das

Reſultat der Entwickelung bloß als Reſultat aufzufaſſen; es iſt ein Proceß, der ebenſo das Vermitteln in ſich iſt: ſo daß dieß Vermitteln ſelbſt wieder aufgehoben, und als unmittelbar geſetzt wird. Schelling hat wohl dieſe Vorſtellung im Allgemeinen gehabt, hat ſie aber nicht auf beſtimmte logiſche Weiſe durchgeführt; — ſondern ſie iſt bei ihm eine unmittelbare Wahrheit geblieben, die nur durch intellectuelle Anſchauung bewährt wird. Das iſt die Hauptſchwierigkeit bei der Schelling'ſchen Philoſophie. Dann hat man ſie mißverſtanden, platt gemacht. Es iſt leicht zu zeigen, daß das Subjective und Objective verſchieden ſind. Wären ſie nicht unterſchieden, ſo wäre damit nichts zu machen, ſo wenig als mit A = A; aber ſie ſind entgegengeſetzt als Eins. In allem Endlichen iſt eine Identität vorhanden, und nur dieſe iſt wirklich; aber außer, daß das Endliche dieſe Identität iſt, iſt es auch Nicht-Uebereinſtimmung der Subjectivität und Objectivität, des Begriffs und der Realität, — und darin beſteht eben die Endlichkeit. Dieſem Principe Schelling's fehlt alſo die Form, die Nothwendigkeit; es iſt nur ſo hingeſtellt. Schelling ſcheint mit Plato, wie mit den Neuplatonikern, dieß gemein zu haben, das Wiſſen in die innere Anſchauung der ewigen Ideen zu ſetzen, worin die Erkenntniß unvermittelt im Abſoluten iſt. Allein wenn Plato von dieſer Anſchauung der Seele, die von allem endlichen, empiriſchen oder reflectirten, Erkennen ſich befreit hat, und die Neuplatoniker von der Entzückung des Denkens ſprechen, in welcher das Erkennen unmittelbares Erkennen des Abſoluten iſt: ſo iſt dabei weſentlich dieſer Unterſchied zu bemerken, daß mit Plato's Erkennen des Allgemeinen oder ſeiner Intellectualität, worin aller Gegenſatz ſich als ein realer aufhebt, die Dialektik vergeſellſchaftet iſt, d. h. die begriffene Nothwendigkeit des Aufhebens dieſer Gegenſätze; daß Plato nicht damit anfängt, ſondern bei ihm die Bewegung vorhanden iſt, worin ſie ſich aufheben. Das Abſolute iſt ſelbſt als dieſe Bewegung des Sichaufhebens zu faſſen; dieß iſt dann erſt wirkliches Erkennen und Erkennen des Abſoluten. Bei Schelling hat dieſe Idee nun aber nicht die Dialektik,

als durch welche jene Gegenſätze ſich ſelbſt zum Uebergehen in ihre Einheit beſtimmen, und damit begriffen werden.

2. In folgenden Darſtellungen that ſich dann, indem Schelling mit der Idee des Abſoluten als **Identität des Subjectiven und Objectiven** anfängt, auch das Bedürfniß hervor, dieſe Idee zu beweiſen, — und zwar in den beiden Zeitſchriften für ſpeculative Phyſik. Aber iſt jene Manier einmal angenommen, ſo iſt der Fortgang nicht die immanente Entwickelung aus der ſpeculativen Idee, ſondern geſchieht nach der Weiſe äußerer Reflexion; Schelling's Beweiſe ſind ſo höchſt formell geführt, ſo daß ſie eigentlich immer das vorausſetzen, was bewieſen werden ſoll. Das Axiom nimmt die Hauptſache im Voraus an; und ſo iſt ſchon Alles geſchehen. Z. B.: „Das Innere des Abſoluten oder das Weſen deſſelben kann nur als abſolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden. Denn das Abſolute iſt nur abſolut, und was in demſelben gedacht wird, iſt nothwendig und immer Daſſelbe, nämlich nothwendig und immer abſolut. Wäre die Idee des Abſoluten ein allgemeiner Begriff" (eine Vorſtellung), „ſo würde dieß nicht hindern, daß in ihm, dieſer Einheit der Abſolutheit unerachtet, eine Differenz angetroffen würde. Denn die verſchiedenſten Dinge ſind doch im Begriff immer Eins und identiſch, wie ein Rechteck, Vieleck und Cirkel Figuren ſind. Die Möglichkeit der Differenz aller Dinge bei vollkommener Einheit im Begriff liegt in der Art, wie das Beſondere in ihnen dem Allgemeinen verbunden iſt. Im Abſoluten fällt dieß gänzlich hinweg, weil es zu ſeiner Idee gehört, daß das Beſondere in ihm auch das Allgemeine, das Allgemeine das Beſondere, und durch dieſe Einheit auch ferner Form und Weſen in ihm Eins ſeyen. Mithin folgt in Anſehung des Abſoluten unmittelbar daraus, daß es abſolut iſt, auch die abſolute Ausſchließung aller Differenz aus ſeinem Weſen." [1]

[1] Schelling: Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, B. I, Stück I, S. 52—53.

In dem erſten der beiden genannten Werke, in der „Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik," hat nun Schelling für's Erſte die Spinoziſtiſche Subſtanz, das einfache abſolute Weſen wieder hervorgerufen, indem er eben von der abſoluten Identität des Subjectiven und Objectiven ausgeht. Hier hat er auch, wie Spinoza, die geometriſche Methode gebraucht: Axiome, dann Sätze, die den Beweis führen, ferner abgeleitete Sätze u. ſ. w. aufgeſtellt. Aber dieſe Methode hat keine wahrhafte Anwendung auf die Philoſophie. Schelling hat hierbei gewiſſe Formen des Unterſchieds vorausgeſetzt, die er Potenzen nennt, und von Eſchenmayer, der ſie aufbrachte (ſ. S. 586), aufgenommen hat;[1] es ſind die fertigen Unterſchiede, deren ſich Schelling bedient. Die Philoſophie muß aber keine Formen aus andern Wiſſenſchaften, wie hier aus der Mathematik, nehmen. Die Hauptform iſt bei Schelling dann die von Kant wieder in Erinnerung gebrachte Form der Triplicität, als erſte, zweite und dritte Potenz.

Wie nun Fichte mit Ich=Ich anfängt, ſo gleichfalls Schelling, oder mit der abſoluten Anſchauung als Satz oder Definition des Abſoluten ausgedrückt, daß „die Vernunft abſolute Indifferenz des Subjects und Objects iſt:" ſo daß es weder das Eine noch das Andere iſt, ſondern Beide darin ihre wahre Beſtimmung haben, und dieſer, wie aller Gegenſatz, ſchlechthin vertilgt iſt. Die wahrhafte Realität des Subjects und Objects wird allein darin geſetzt, daß das Subject nicht in der Beſtimmtheit, Subject gegen Object zu ſeyn, wie in der Fichte'ſchen Philoſophie, als an ſich ſeyend geſetzt wird, ſondern als Subject-Object, als Identität Beider: eben das Object nicht nach ſeiner ideellen Beſtimmtheit als Object, ſondern inſofern als es ſelbſt abſolut iſt, oder die Identität des Subjectiven und Objectiven.

[1] Kritiſches Journal der Philoſophie, herausgegeben von Schelling und Hegel, Bd. I, St. 1, S. 67; Schelling: Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Band II, Heft II, Vorerinnerung, S. XIII.

Der Ausdruck Indifferenz aber iſt zweideutig, denn er heißt Gleichgültigkeit gegen Beides; und ſo hat es den Schein, als ob die Erfüllung der Indifferenz, wodurch ſie erſt concret iſt, gleichgültig ſey. Das Subject, verlangt dann Schelling, muß nicht mit der Reflexion behaftet ſeyn; das iſt die Verſtandesbeſtimmung, die, ebenſo wie die ſinnliche Wahrnehmung, das Außereinander der ſinnlichen Dinge enthält. Die abſolute Indifferenz iſt bei Schelling, der Form ihres Seyns nach, als A = A geſetzt; und dieſe Form iſt ihm die Erkenntniß der abſoluten Identität, die aber von dem Seyn oder Weſen derſelben unzertrennlich iſt. [1]

So tritt alſo wohl der Gegenſatz, als Form und Weſen, an dieſem Abſoluten hervor, wird aber als ein nur relativer oder unweſentlicher beſtimmt: „Zwiſchen Subject und Object iſt keine andere, als quantitative Differenz möglich. Denn es iſt keine qualitative Differenz Beider denkbar," weil die abſolute Identität „nur der Form ihres Seyns nach, nicht dem Weſen nach, als Subject und Object geſetzt iſt. Es bleibt ſonach nur eine quantitative Differenz übrig," d. h. nur die der Größe: da der Unterſchied doch vielmehr qualitativ gefaßt und ſo gezeigt werden muß als ein Unterſchied, der ſich aufhebt. Dieſe quantitative Differenz, ſagt Schelling, iſt die Form actu: „Die quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven iſt der Grund aller Endlichkeit. Jede beſtimmte Potenz bezeichnet eine beſtimmte quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven. Jedes einzelne Seyn iſt geſetzt durch eine quantitative Differenz der Subjectivität und Objectivität. Das Einzelne drückt die abſolute Identität unter einer beſtimmten Form des Seyns aus:" ſo daß jede Seite ſelber eine relative Totalität, A = B, und zugleich in der einen der eine Factor, in der andern der andere Factor überwiegend iſt, Beide aber abſolute Identität blei-

[1] Schelling: Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II, Heft II, §. 1, S. 1—2; §. 4, S. 4; §. 16—18, S. 10—12.

ben.[1] Dieß iſt ungenügend, denn es giebt noch andere Beſtimmungen; die Differenz iſt allerdings qualitativ, obgleich dieß nicht die abſolute Beſtimmung iſt. Die quantitative Verſchiedenheit iſt kein wahrhafter Unterſchied, ſondern ein ganz äußerliches Verhältniß; und auch das Uebergewicht des Subjectiven und Objectiven iſt keine Gedanken-Beſtimmung, ſondern nur eine ſinnliche.

Das Abſolute ſelbſt, inſofern auf das Setzen des Unterſchieds Rückſicht genommen wird, beſtimmt Schelling nun „als die *quantitative Indifferenz* des Subjectiven und Objectiven: In Bezug auf die abſolute Identität, iſt *keine* quantitative Differenz denkbar. Die quantitative Differenz iſt nur außerhalb der abſoluten Identität und außerhalb der *abſoluten Totalität* möglich. Es iſt nichts *an ſich* außerhalb der Totalität, ſondern nur vermöge willkührlicher Trennung des Einzelnen vom Ganzen. Die abſolute Identität *iſt* nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven.“ Die quantitative Differenz, welche außerhalb der abſoluten Identität und Totalität erſcheint, iſt alſo an ſich nach Schelling die abſolute Identität ſelbſt, folglich nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven denkbar. „Dieſer Gegenſatz findet alſo gar nicht Statt an ſich, oder vom Standpunkte der Speculation aus. Von dieſem aus *iſt* A ſo gut, als B; denn A wie B iſt die ganze abſolute Identität, die nur unter den beiden Formen, aber unter beiden gleich exiſtirt. Die abſolute Identität iſt das Univerſum ſelbſt. Die Form des Seyns derſelben kann unter dem Bilde einer Linie gedacht werden,“ nach folgendem Schema:

$$\frac{\overset{+}{A}=B \qquad\qquad\qquad A=\overset{+}{B}}{A=A}$$

„worin nach jeder Richtung daſſelbe Identiſche, aber nach entgegengeſetzten Richtungen mit überwiegendem A oder B ge-

[1] Schelling: Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, §. 22—24, S. 13—15; §. 37—38, S. 22—23; §. 40—42, S. 25—26.

ſetzt iſt." [1] Die näheren Hauptmomente des Anfangs ſind folgende.

Die erſte Potenz iſt, daß die erſte quantitative Differenz des Abſoluten, oder „die erſte relative Totalität die Materie iſt. Beweis: A = B iſt weder als relative Identität, noch als relative Duplicität etwas Reelles. Als Identität kann A = B im Einzelnen, wie im Ganzen, nur durch die Linie ausgedrückt werden," — erſte Dimenſion. „Aber in jener Linie iſt A durchgängig als ſeyend geſetzt," d. h. zugleich auf B bezogen. „Alſo ſetzt dieſe Linie durchgängig A = B als relative Totalität voraus; die relative Totalität iſt alſo das erſte Vorausgeſetzte, und wenn die relative Identität iſt, ſo iſt ſie nur durch jene," — Duplicität, zweite Dimenſion. „Ebenſo ſetzt die relative Duplicität die relative Identität voraus. Relative Identität und Duplicität ſind in der relativen Totalität zwar nicht actu, aber doch potentia enthalten. Es müſſen alſo die beiden Entgegengeſetzten ſich wechſelſeitig auslöſchen in einer dritten" Dimenſion. „Die abſolute Identität, als unmittelbarer Grund der Realität von A und B in der Materie, iſt die Schwerkraft. A oder B überwiegend, ſind Jenes Attractiv-, Dieſes Expanſiv-Kraft. Das quantitative Setzen der Attractiv- und Expanſiv-Kraft geht in's Unendliche; ihr Gleichgewicht exiſtirt im Ganzen, nicht im Einzelnen." [2] Von der Materie, als der erſten Indifferenz in der Unmittelbarkeit, geht Schelling nun zu weitern Beſtimmungen über.

Die zweite Potenz (A^2) iſt das Licht, dieſe Identität ſelbſt als ſeyend geſetzt; inſofern A = B, iſt auch A^2 geſetzt. Dieſelbe Identität, „unter der Form der relativen Identität," d. h. der hervortretenden Polarität „von A und B geſetzt, iſt Cohä-

[1] Schelling: Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II, Heft II, §. 25—26, 28, 30—32, S. 15—19; §. 44, 46, S. 27—29.

[2] Schelling: Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II, Heft II, §. 50, Erl. 1, §. 51, S. 34—36; §. 54, S. 40; §. 56, Zuſ. 2, §. 57, und Erl. S. 42—44.

ſions-Kraft. Die Cohäſion iſt die Impreſſion der Selbſt-" (des Lichts) „oder Ichheit in der Materie, wodurch ſie zuerſt als Beſonderes aus der allgemeinen Identität heraustritt, und ſich in das Reich der Form erhebt." Planeten, Metalle und andere Körper bilden eine Reihe, welche unter der Form dynamiſcher Cohäſion beſondere Cohäſions-Verhältniſſe ausdrückt, wo nach der einen Seite die Contraction, nach der andern die Expanſion überwiegend iſt. Dieſe Potenzen erſcheinen bei Schelling als Nord- und Süd-, Oſt- und Weſt-Polarität: ferner ihre Verwickelungen als Nord-Weſt, Süd-Oſt u. ſ. w. Zur letzten rechnet er Mercur, Venus, Erde u. ſ. f. Er fährt fort: „Die Cohäſion außerhalb des Indifferenzpunkts nenne ich paſſive. Nach der negativen Seite" (Pole) „zu fallen einige der dem Eiſen am nächſten ſtehenden, hierauf die ſogenannten edlen Metalle," dann der „Diamant, zuletzt der Kohlenſtoff, die größte paſſive Cohärenz. Nach der poſitiven Seite fallen wiederum einige Metalle, durch welche ſich die Cohärenz des Eiſens verliert," d. h. der Auflöſung nähert, und zuletzt „in den Stickſtoff-verſchwindet." Die active Cohäſion iſt der Magnetismus, und das materielle Univerſum ein unendlicher Magnet. Der magnetiſche Proceß iſt die Differenz in der Indifferenz, und die Indifferenz in der Differenz, alſo die abſolute Identität als ſolche. Der Indifferenzpunkt des Magnets iſt das Weder-Noch und Sowohl-Als auch; potentia ſind die Pole daſſelbe Weſen, nur unter entgegengeſetzten Factoren geſetzt. Beide Pole ſind „nur mit überwiegendem + oder —", nicht reine Abſtractionen. „Im Totalmagnet iſt der empiriſche Magnet der Indifferenzpunkt. Der empiriſche Magnet iſt das Eiſen. Alle Körper ſind bloße Metamorphoſen des Eiſens, — ſind potentialiter im Eiſen enthalten. Je zwei differente Körper, die ſich berühren, ſetzen in ſich wechſelſeitig relative Cohäſions-Verminderung und Erhöhung. Dieſe wechſelſeitige Cohäſions-Veränderung durch Berührung zweier differenter Körper iſt die Elektricität; der

cohäſionsvermindernde Faktor +E iſt das Potenzirende des Waſſerſtoffs, — E das Potenzirende des Sauerſtoffs. „Die Totalität des dynamiſchen Proceſſes wird nur durch den chemiſchen Proceß dargeſtellt.“ [1]

„Unmittelbar durch das Geſetztſeyn der dynamiſchen Totalität iſt das Hinzutreten des Lichts zum Product geſetzt. Der Ausdruck des Totalproducts iſt alſo Licht mit der Schwerkraft verbunden; unmittelbar durch das Geſetztſeyn der relativen Totalität der ganzen Potenz iſt die Schwerkraft zur bloßen Form des Seyns der abſoluten Identität herabgeſetzt.“ Das iſt die dritte Potenz (A^3), der Organismus. [2] Schelling hat ſich in zu viele Einzelnheiten ausgelaſſen, eine Conſtruction des ganzen Univerſums geben wollen. Jedoch hat er dieſe Darſtellung Theils nicht vollendet, Theils ſich vornehmlich an das Anſichſeyn gehalten, und den Formalismus des äußerlichen Conſtruirens nach einem vorausgeſetzten Schema hineingemiſcht. In dieſer Darſtellung iſt er ſo in der Entwickelung nur fortgegangen bis zum Organismus, und nicht an die Darſtellung der andern Seite der Wiſſenſchaft, nämlich der Philoſophie des Geiſtes, gekommen. Nach der Idee dieſer Conſtruction hat nun Schelling das natürliche Univerſum, beſonders den Organismus, zu verſchiedenen Malen mehr auszuführen angefangen. Er verbannt alle dieſe leeren allgemeinen Worte von Vollkommenheit, Weisheit, äußerer Zweckmäßigkeit; oder das Kantiſche, daß unſer Erkenntnißvermögen ſie ſo betrachte, verwandelt er darin, daß die Natur ſo beſchaffen ſey. Er hat nach Kant's dürftigem Anfange, in der Natur den Geiſt aufzuzeigen, vorzüglich dieſe Naturbetrachtung wieder angefangen, im gegenſtändli-

[1] Schelling: Zeitſchrift für ſpec. Phyſ. Bd. II, Heft II, §. 62—64, Seite 47—48; §. 92—93, S. 59—60; §. 67—69, S. 49—50; §. 95, S. 64—68 (Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. I, St. II, S. 92—93, 98, 117—119; Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, S. 297); §. 76—78, S. 53; §. 83, und Zuſ., S. 54; §. 103, Anm., S. 76; §. 112, S. 84.

[2] Ebendaſelbſt, §. 136—137, S. 109—110; §. 141, Zuſ. 1, S. 112.

chen Weſen denſelben Schematismus, denſelben Rhythmus zu erkennen, der im Ideellen Statt findet; ſo daß die Natur ſich darin darſtellt, nicht ein dem Geiſte Fremdes, ſondern eine Projection deſſelben in die gegenſtändliche Weiſe überhaupt zu ſeyn.

Es iſt nun weiter zu bemerken, daß Schelling hierdurch der Urheber der neuern Naturphiloſophie geworden iſt, indem er die Natur als die Anſchauung oder den Ausdruck des Begriffs und ſeiner Beſtimmungen aufzuzeigen angefangen hat. Die Naturphiloſophie iſt keine neue Wiſſenſchaft; wir hatten ſie immer, z. B. bei Ariſtoteles u. ſ. w. Die Engländiſche Philoſophie iſt auch nur Faſſen des Natürlichen in Gedanken; Kräfte, Geſetze der Natur ſind Grundbeſtimmungen. Der Gegenſatz von Phyſik und Natur-Philoſophie iſt alſo nicht der Gegenſatz von Nichtdenken und Denken der Natur: Naturphiloſophie heißt im Ganzen nichts Anderes, als die Natur denkend betrachten; dieß thut die gewöhnliche Phyſik aber auch, da ihre Beſtimmungen von Kräften, Geſetzen u. ſ. f. Gedanken ſind. Nur ſind die Gedanken in der Phyſik formelle Verſtandes-Gedanken, deren näherer Stoff und Inhalt nicht durch den Gedanken ſelbſt beſtimmt werden kann, ſondern aus der Erfahrung genommen werden muß. Allein der concrete Gedanke enthält ſeine Beſtimmung und ſeinen Inhalt in ſich, und lediglich die äußerliche Weiſe des Erſcheinens gehört den Sinnen an. Wenn die Philoſophie nun über die Form des Verſtandes hinausgeht, und den ſpeculativen Begriff erfaßt hat: ſo muß ſie die Denkbeſtimmungen, die Kategorien des Verſtandes über die Natur ändern. Kant hat hierzu ſchon den Anfang gemacht; und Schelling hat, in Stelle der gewöhnlichen Metaphyſik der Natur, den Begriff derſelben zu faſſen geſucht. Die Natur iſt ihm nichts, als die äußerliche Weiſe des Daſeyns des Syſtems der Gedankenformen, wie der Geiſt iſt das Daſeyn deſſelben Syſtems in der Form des Bewußtſeyns. Schelling's Verdienſt iſt alſo nicht, daß er an das Auffaſſen der Natur den Gedanken brachte, ſondern daß er die Kategorien des Denkens der

Natur änderte; Formen der Vernunft führte er für die Natur ein, und ſetzte ſie, z. B. die Form des Schluſſes im Magnetismus, an die Stelle der gewöhnlichen Verſtandes-Kategorien. Er hat nicht nur dieſe Formen in der Natur aufgezeigt, ſondern die Natur auch aus ſolchem Princip zu entwickeln geſucht.

In den „fernern Darſtellungen aus dem Syſtem der Philoſophie," welche die „*Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik*" liefert, hat Schelling andere Formen gewählt; denn er hat ſich, wegen unausgebildeter Form und Mangel an Dialektik, in verſchiedenen Formen herumgeworfen, weil keine befriedigend iſt. Statt Gleichgewicht der Subjectivität und Objectivität ſagt er jetzt: Identität des Weſens und der Form, des Allgemeinen und Beſondern, des Endlichen und Unendlichen, des Poſitiven und Negativen, und beſtimmt die abſolute Indifferenz zufällig bald in dieſer, bald in einer andern Form des Gegenſatzes. Alle ſolche Gegenſätze kann man gebrauchen; ſie ſind aber nur abſtract, und beziehen ſich auf verſchiedene Stufen der Entwickelung des Logiſchen ſelbſt. Form und Weſen unterſcheidet Schelling ſo, daß die Form, für ſich betrachtet, das Beſondere oder das Hervortreten der Differenz, der Subjectivität, iſt. Aber das Weſen iſt unmittelbar an ihm ſelbſt die abſolute Form oder das *abſolute Erkennen*, ein ſelbſtbewußtes Weſen im Sinne des denkenden Erkennens, — wie es bei Spinoza die Form eines Gegenſtändlichen, oder Gedachten hatte. Speculative Philoſophie beſteht in dieſer Behauptung, aber nicht als einer für ſich ſeyenden, ſondern iſt ihre reine Organiſation; das Erkennen ſteht im *Abſoluten*. So hat Schelling dem transſcendentalen Idealismus wieder die Bedeutung des abſoluten Idealismus gegeben. Dieſe Einheit des Weſens und der Form iſt ſo, nach Schelling, das Abſolute; oder wenn wir das Weſen als das Allgemeine, die Form als das Beſondere betrachten: ſo iſt es die abſolute Einheit des Allgemeinen und Beſondern, oder des Seyns und des Erkennens. Die Differenten, Subject und Object, oder Allgemeines und Beſonde-

res, ſind nur ideelle Gegenſätze; ſie ſind im Abſoluten ſchlechthin Eins. Dieſe Einheit als Form iſt die intellectuelle Anſchauung, die das Denken und Seyn abſolut gleich ſetzt, und, indem ſie das Abſolute formell ausdrückt, zugleich Ausdruck ſeines Weſens wird. Wer die Einbildungskraft nicht hat, ſich dieſe Einheit vorzuſtellen, entbehrt des Organs der Philoſophie. Darin beſteht aber die wahre Abſolutheit von Allem und Jedem, daß es ſelbſt nicht als Allgemeines und Beſonderes, ſondern das Allgemeine in dieſer ſeiner Beſtimmtheit ſelbſt als Einheit des Allgemeinen und Beſondern, und ebenſo das Beſondere als Einheit Beider erkannt wird. Die Conſtruction beſteht eben darin, jedes Beſondere, Beſtimmte in das Abſolute zurückzuführen, oder es zu betrachten, wie es in der abſoluten Einheit iſt; ſeine Beſtimmtheit iſt nur ſein ideelles Moment, ſeine Wahrheit aber eben ſein Seyn im Abſoluten. Die drei Momente oder Potenzen: der Einbildung des Weſens (des Unendlichen) in die Form (das Endliche) und der Form in das Weſen, welche beide relative Einheiten ſind, und das dritte, die abſolute Einheit, recurriren ſo in jedem einzelnen wieder; ſo daß die Natur, die reelle Seite, als die Einbildung des Weſens in die Form oder des Allgemeinen in's Beſondere, ſelbſt wieder dieſe drei Einheiten an ihr hat, und ebenſo die ideelle Seite, — jede Potenz alſo für ſich wieder abſolut iſt. Dieß iſt die allgemeine Idee der wiſſenſchaftlichen Conſtruction des Univerſums: die Triplicität, welche das Schema des Ganzen iſt, in jedem Einzelnen ebenſo zu wiederholen, dadurch die Identität aller Dinge zu zeigen, und eben damit ſie in ihrem abſoluten Weſen ſo zu betrachten, daß ſie alle dieſelbe Einheit ausdrücken.[1]

Die nähere Erläuterung iſt höchſt formell: „Das Weſen wird in die Form, da dieſe für ſich das Beſondere (Endliche) iſt, dadurch gebildet, daß das Unendliche hinzukommt, die Einheit in die Vielheit, die Indifferenz in die Differenz aufgenommen wird."

[1] Schelling: Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. I, St. I, S. 1—77; St. II, S. 1—38.

Die andere Beſtimmung iſt: „Die Form wird dadurch in das Weſen gebildet, daß das Endliche in das Unendliche, die Differenz in die Indifferenz aufgenommen wird.“ Einbilden, Aufnehmen ſind aber nur ſinnliche Ausdrücke. „Anders ausgedrückt: das Beſondere wird dadurch zur abſoluten Form, daß das Allgemeine mit ihm Eins wird, das Allgemeine dadurch zum abſoluten Weſen, daß das Beſondere mit ihm Eins wird. Dieſe beiden Einheiten ſind aber im Abſoluten nicht außereinander, ſondern ineinander, und darum das Abſolute abſolute Indifferenz der Form und des Weſens,“ als Einheit dieſer gedoppelten In=Eins=Bildungen. „Durch dieſe beiden Einheiten werden zwei verſchiedene Potenzen beſtimmt, an ſich aber ſind beide die völlig gleichen Wurzeln des Abſoluten.“ [1] Das iſt eine bloße Verſicherung, die beſtändige Rückkehr nach jeder Unterſcheidung, die immer wieder aus dem Abſoluten entfernt wird.

„Von der erſten abſoluten Ein=Bildung ſind in der erſcheinenden Natur die Abbildungen, daher Natur, an ſich betrachtet, nichts Anderes, als jene Ein=Bildung, wie ſie im Abſoluten (ungetrennt von der andern) iſt. Denn dadurch, daß das Unendliche in das Endliche, wird das Weſen in die Form eingebildet; da nun die Form nur durch das Weſen Realität erlangt, ſo kann das Weſen, da es in die Form, ohne daß dieſe (nach der Vorausſetzung) gleicherweiſe in das Weſen eingebildet iſt, ſich nur als Möglichkeit oder Grund von Realität, nicht aber als Indifferenz der Möglichkeit und Wirklichkeit darſtellen. Aber was ſich ſo verhält, nämlich als Weſen, ſofern es bloß Grund von Realität, alſo zwar in die Form, nicht aber hinwiederum die Form in es ſelbſt eingebildet iſt, iſt, was ſich als Natur darſtellt. — Das Weſen ſcheint in die Form, hinwiederum aber ſcheint auch die Form in das Weſen zurück; dieß iſt die andere Einheit,“ das Geiſtige. „Dieſe wird dadurch geſetzt, daß das Endliche in das Unendliche aufgenommen wird. Hiermit ſchlägt die Form,

[1] Schelling: Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. I, St. II, Seite 39.

als das Beſondere, in das Weſen ein, und wird ſelbſt abſolut. Die Form, die in das Weſen eingebildet wird, ſtellt ſich im Gegenſatze gegen das Weſen, das in die Form, und welches nur als Grund erſcheint, als abſolute Thätigkeit und poſitive Urſache von Realität dar. Die Ein-Bildung der abſoluten Form in das Weſen iſt, was wir als Gott denken, und von dieſer Ein-Bildung ſind die Abbilder in der ideellen Welt, welche daher in ihrem Anſich die andere Einheit iſt." [1] Jede dieſer beiden Einbildungen iſt nun die ganze Totalität, aber nicht geſetzt, nicht erſcheinend als ſolche, ſondern überwiegend mit dem einen oder dem andern Factor; jede der beiden Sphären hat damit an ihr ſelbſt wieder dieſe Unterſchiede, und ſo kommen in jeder die drei Potenzen vor.

Der Grund, die Natur nur als Grund, iſt die Materie, die Schwere, als erſte Potenz; dieſe Einbildung der Form in das Weſen, in der realen Welt, iſt der allgemeine Mechanismus, die Nothwendigkeit. Die zweite Potenz aber iſt „das Licht, das in der Finſterniß ſcheint, die in das Weſen gebildete Form. Die abſolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Realen, daß die Materie ganz Form, die Form ganz Materie iſt, iſt der Organismus, der höchſte Ausdruck der Natur, wie ſie in Gott, und Gottes, wie er in der Natur iſt, im Endlichen." — Auf der ideellen Seite „iſt das Wiſſen das in den Tag der Form gebildete Weſen des Abſoluten: das Handeln ein Hineinbilden der Form, als des Beſondern, in das Weſen des Abſoluten; wie in der reellen Welt die dem Weſen identificirte Form als Licht ſcheint, ſo ſcheint in der ideellen Welt Gott ſelbſt in eigener Geſtalt, als die in der Einbildung der Form in das Weſen durchgebrochene lebendige Form, ſo daß in jeder Rückſicht die ideale und reale Welt ſich wieder als Gleichniß und Sinnbild verhalten. Die abſolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten

[1] Schelling: Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. I, St. II, S. 39—41.

im Idealen, ſo daß der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff iſt, iſt das Kunſtwerk; und jenes im Abſoluten verborgene Geheimniß, welches die Wurzel aller Realität iſt, tritt hier, in der reflectirten Welt ſelbſt, in der höchſten Potenz und höchſten Vereinung Gottes und der Natur als Einbildungskraft hervor." Kunſt, Dichtkunſt iſt ſo Höchſtes bei Schelling, um jener Durchdringung willen. Aber die Kunſt iſt das Abſolute nur in ſinnlicher Form. Wo und wie wäre ein Kunſtwerk, das der Idee des Geiſtes entſpräche? — „Das Univerſum iſt im Abſoluten als das vollkommenſte organiſche Weſen und als das vollkommenſte Kunſtwerk gebildet: für die Vernunft, die es in ihm erkennt, in abſoluter Wahrheit: für die Einbildungskraft, die es in ihm darſtellt, in abſoluter Schönheit. Jedes von dieſen drückt nur dieſelbe Einheit, von verſchiedenen Seiten" betrachtet, „aus; und Beide fallen in den abſoluten Indifferenzpunkt, in deſſen Erkenntniß zugleich der Anfang und das Ziel der Wiſſenſchaft iſt."[1] Dieſe höchſte Idee, dieſe Unterſchiede ſind ſämmtlich nur ſehr formell gefaßt.

3. Das Verhältniß der Natur zum Geiſte, und Gott, dem Abſoluten, hat Schelling anderwärts, und zwar erſt in ſpätern Darſtellungen, ſo angegeben, daß er das Weſen Gottes, — inſofern derſelbe ſich ſelbſt als unendliches Anſchauen zum Grunde macht, — als Natur beſtimmt, und dieſe ſo das negative Moment in Gott iſt, da die Intelligenz und das Denken nur iſt durch die Entgegenſetzung eines Seyns. Namentlich in einer Gelegenheitsſchrift gegen Jacobi hat ſich Schelling über die Natur Gottes und ſein Verhältniß zur Natur näher ſo erklärt: „Gott, oder genauer das Weſen, welches Gott iſt, iſt Grund: einmal Grund von ſich ſelbſt als ſittliches Weſen. Aber er macht ſich" dann „auch zum Grunde," — nicht zur Urſache. Der Intelligenz muß etwas vorausgehen, das Seyn, — „da das Denken der gerade Gegenſatz des Seyns. Was der Anfang einer

[1] Schelling: Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. I, St. II, S. 41—50.

Intelligenz iſt, kann nicht wieder intelligent ſeyn, indem ſonſt keine Unterſcheidung wäre; es kann aber nicht ſchlechthin nichtintelligent ſeyn, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz iſt. Alſo wird es ein Mittleres ſeyn, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichſam mit einer eingebornen, inſtinctartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit: ſo wie wir oft Begeiſterte wirken ſehen, die Sprüche reden voll Verſtand, reden ſie aber nicht mit Beſinnung, ſondern wie durch Eingebung." Gott alſo, als dieſer Grund ſeiner ſelbſt, iſt die Natur, die Natur, wie ſie in Gott iſt; ſo wird die Natur in der Natur-Philoſophie betrachtet.[1] Das Abſolute iſt aber, dieſen Grund aufzuheben, und ſich ſelbſt zur Intelligenz zu machen. — Man hat daher ſpäter Schellings Philoſophie auch Natur-Philoſophie genannt und zwar in dem Sinne einer allgemeinen Philoſophie, während zunächſt die Naturphiloſophie nur ein Theil des Ganzen ſeyn ſollte. —

Es gehört nicht hierher, weder das Einzelne der Schelling'ſchen Philoſophie anzugeben, noch Seiten aufzuzeigen, welche in den bisherigen Darſtellungen Schelling's nicht genügen könnten. Dieß Syſtem iſt nun die letzte intereſſante, wahrhafte Geſtalt der Philoſophie, die wir zu betrachten hatten. Erſtens iſt bei Schelling die Idee ſelbſt herauszuheben, daß er das Wahre als das Concrete aufgefaßt hat, als die Einheit des Subjectiven und Objectiven. So iſt die Hauptſache in der Schelling'ſchen Philoſophie, daß es in ihr um dieſen tiefen ſpeculativen Inhalt zu thun iſt, der, als Inhalt, der Inhalt iſt, um den es nach der ganzen Geſchichte der Philoſophie zu thun geweſen iſt. Das frei für ſich ſeyende, nicht abſtracte, ſondern in ſich concrete Denken erfaßt ſich in ſich als intellectuell-wirkliche Welt; und dieſe iſt die Wahrheit der Natur, die Natur an ſich. Das zweite Große Schelling's iſt, in der Natur die Formen des Geiſtes nachgewieſen zu haben: Elek-

[1] Schelling: Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 94, 85—86 (Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit in den Philoſophiſchen Schriften, Bd. I, Landshut, 1809, S. 429), 89—93.

tricität, Magnetismus u. ſ. w. ſind ihm alſo nur äußerliche Weiſen der Idee. Der Mangel iſt, daß dieſe Idee überhaupt, ihre Unterſcheidung in die ideelle und die natürliche Welt, und dann die Totalität dieſer Beſtimmungen nicht als durch den Begriff in ſich nothwendig gezeigt und entwickelt ſind. Indem Schelling dieſe Seite nicht aufgefaßt hat, ſo iſt bei ihm das Denken vermißt; das Kunſtwerk wird ſo die höchſte und einzige Weiſe, in der die Idee für den Geiſt iſt. Die höchſte Weiſe der Idee iſt aber vielmehr ihr eigenes Element; das Denken, die begriffene Idee iſt alſo höher, als das Kunſtwerk. Die Idee iſt die Wahrheit, und alles Wahre iſt Idee; die Syſtematiſirung der Idee zur Welt muß als nothwendige Enthüllung und Offenbarung bewieſen werden. Bei Schelling wird die Form dagegen mehr zu einem äußerlichen Schema und die Methode iſt das Anhängen dieſes Schema's an äußerliche Gegenſtände. Dieß äußerlich angebrachte Schema tritt an die Stelle des dialektiſchen Fortgangs; dadurch hat ſich die Natur-Philoſophie nun beſonders in Mißcredit geſetzt, indem ſie auf ganz äußerliche Weiſe verfahren iſt, ein fertiges Schema zum Grunde legt, und darunter die Naturanſchauung bringt. Dieſe Formen waren bei Schelling Potenzen; aber man hat auch, ſtatt ſolcher mathematiſchen Formen oder des Typus von Gedanken, ſinnliche Formen zum Grunde gelegt, wie Jacob Böhme Schwefel, Mercurius. Man hat z. B. den Magnetismus, die Elektricität und den Chemismus in der Natur als die drei Potenzen beſtimmt; und ſo hat man beim Organismus die Reproduction den Chemismus, die Irritabilität die Elektricität und die Senſibilität den Magnetismus genannt.[1] Damit hat ſich in die Naturphiloſophie der große Formalismus eingeſchlichen, Alles als Reihe darzuſtellen; was eine oberflächliche Beſtimmung ohne Nothwendigkeit iſt, da wir ſtatt Begriffe Formeln finden. Es iſt glänzende Einbildungskraft, wie bei Görres. Dieſer Unfug, Formen, die aus einem Kreiſe der Natur genommen ſind, auf einen anderen Kreis anzuwenden,

[1] Vergl. Schellings Erſter Entwurf der Naturphiloſophie, S. 297.

iſt weit gegangen; bei Oken, der z. B. die Holzfaſern Nerven, das Gehirn der Pflanze nennt, grenzt es an Verrücktheit. Das Philoſophiren wurde ſo ein Spiel des bloß analogiſchen Reflectirens; aber um Gedanken iſt es zu thun. Nerven ſind keine Gedanken, ebenſo nicht die Ausdrücke: Pol der Contraction, der Expanſion, das Männliche, Weibliche u. ſ. f. Dieſer Formalismus, ein äußerliches Schema anzuheften an eine Sphäre der Natur, die man betrachten will, iſt das äußerliche Thun der Natur-Philoſophie: und ſie nimmt dieß Schema ſelbſt aus der Phantaſie. Das iſt die ſchlechteſte Weiſe; Schelling hat es ſich auch ſchon zum Theil leicht gemacht, die Anderen haben es völlig mißbraucht. Alles dieß geſchieht, um dem Gedanken zu entgehen; und dieß iſt denn doch die letzte einfache Beſtimmung, um die es ſich handelt.

Am meiſten muß alſo von der Philoſophie Schellings das unterſchieden werden, wie ſeine Nachbeter eines Theils ſich in einen geiſtloſen Wortſchwall vom Abſoluten hineingeworfen haben: andern Theils aus Mißverſtand der intellectuellen Anſchauung das Begreifen und damit das Haupt-Moment des Erkennens aufgeben, und aus der ſogenannten Anſchauung ſprechen, d. h. das Ding eben angucken, und daran eine oberflächliche Analogie und Beſtimmtheit aufgegriffen, und damit die Natur deſſelben ausgeſprochen zu haben meinen, in der That aber alle Wiſſenſchaftlichkeit verbannen. Dieſe ganze Tendenz ſtellt ſich zunächſt dem reflectirten Denken, oder dem Fortlaufen an fixirten, feſten, unbeweglichen Begriffen gegenüber. Statt aber im Begriff zu bleiben, und ihn als das unruhige Ich zu erkennen, ſind ſie auf das entgegengeſetzte Extrem des ruhenden Anſchauens verfallen, des unmittelbaren Seyns, des fixen Anſichs: und meinen, den Mangel des Fixen durch das Angucken zu erſetzen, und dieß Angucken dadurch intellectuell zu machen, daß ſie es wieder durch irgend einen fixirten Begriff beſtimmen; oder auch ſie bringen das Angeſchaute ſo in Bewegung, daß ſie z. B. ſagen, der Fiſch unter den Vögeln iſt der Strauß, weil er einen langen Hals hat, — Fiſch wird

zu etwas Allgemeinem, aber nicht zu einem Begriffe. Dieſe ganze Manier, die in die Naturgeſchichte und Naturlehre, ſo wie in die Medicin eingeriſſen iſt, iſt ein ſo elender Formalismus, eine ſo gedankenloſe Vermiſchung der gemeinſten Empirie mit den oberflächlichſten ideellen Beſtimmungen, als je ein Formalismus ſchlecht geweſen iſt. Das Locke'ſche Philoſophiren iſt nicht ſo ſchlecht; denn jenes iſt dem Inhalt und der Form nach nicht beſſer, und nur noch mit einem läppiſchen Eigendünkel verknüpft. Die Philoſophie iſt dadurch in eine allgemeine Verächtlichkeit und Verachtung herunter geſunken, welche diejenigen am meiſten theilen, welche verſichern, im Beſitze des Philoſophirens zu ſeyn. An die Stelle des Ernſtes des Begreifens, der Beſonnenheit des Gedankens, tritt ein Spiel mit läppiſchen Einfällen, die für tiefe Anſchauungen, hohe Ahnungen, auch für Poeſie gelten; und ſie meinten recht im Centrum zu ſeyn, wenn ſie auf der Oberfläche ſind. Vor fünf und zwanzig Jahren [1] iſt es mit der Dichtkunſt derſelbe Fall geweſen, daß die Genialität ſich derſelben bemächtigte, und geradezu blind aus ſich heraus, wie aus einer Piſtole, in der poetiſchen Begeiſterung dichtete. Die Producte waren entweder Verrücktheit, oder, wenn ſie nicht verrückt waren, ſo platte Proſe, daß der Inhalt für Proſe zu ſchlecht war. So auch in dieſen Philoſophien. Was nicht ganz gedankenloſes Gewäſche vom Indifferenzpunkt und der Polarität, vom Sauerſtoff, dem Heiligen, Ewigen u. ſ. f., ſind ſolche triviale Gedanken, daß man darum zweifeln kann, man habe ſie richtig aufgefaßt, einmal weil ſie mit ſolcher anmaßenden Unverſchämtheit ausgethan werden, und dann weil man den Glauben hat, daß doch ſo etwas Triviales nicht geſagt werde. Wie ſie in der Philoſophie der Natur den Begriff vergeſſen, und ſich ganz geiſtlos verhalten, ſo vergeſſen ſie den Geiſt ganz. Dieß iſt der Abweg, indem, dem Principe nach, Begriff und Anſchauung Eine Einheit iſt, in der That aber dieſe Einheit, dieſer Geiſt, ſelbſt unmittelbar auftritt, alſo im Anſchauen, und nicht im Begriffe iſt.

[1] Aus den Vorleſungen von 1805—1806.

E. Reſultat.

Der nunmehrige Standpunkt der Philoſophie iſt, daß die Idee in ihrer Nothwendigkeit erkannt, die Seiten ihrer Diremtion, Natur und Geiſt, jedes als Darſtellung der Totalität der Idee, und nicht nur als an ſich identiſch, ſondern als aus ſich ſelbſt dieſe Eine Identität hervorbringend, und dieſe dadurch als nothwendig erkannt werde. Natur, und geiſtige Welt oder Geſchichte, ſind die beiden Wirklichkeiten: was als wirkliche Natur iſt, iſt Bild der göttlichen Vernunft; die Formen der ſelbſtbewußten Vernunft ſind auch Formen der Natur. Das letzte Ziel und Intereſſe der Philoſophie iſt, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu verſöhnen. Es iſt leicht, die Befriedigung ſonſt auf untergeordneten Standpunkten, in Anſchauungs-, Gefühls-Weiſen zu finden. Je tiefer aber der Geiſt in ſich gegangen, deſto ſtärker iſt der Gegenſatz, deſto breiter der Reichthum nach Außen: die Tiefe iſt nach der Größe des Bedürfniſſes zu meſſen, mit welchem er nach Außen ſucht, um ſich zu finden. Den Gedanken, der ſich ſelbſt faßt, ſahen wir hervortreten; er ſtrebte, ſich in ſich concret zu machen. Seine erſte Thätigkeit iſt formell; erſt Ariſtoteles ſagt, der νοῦς iſt das Denken des Denkens. Das Reſultat iſt der Gedanke, der bei ſich iſt, und darin zugleich das Univerſum umfaßt, es in intelligente Welt verwandelt. Im Begreifen durchdringen ſich geiſtiges und natürliches Univerſum als Ein harmonirendes Univerſum, das ſich in ſich flieht, in ſeinen Seiten das Abſolute zur Totalität entwickelt, um eben damit, in ihrer Einheit, im Gedanken ſich bewußt zu werden. Die Philoſophie iſt ſo die wahrhafte Theodicee, gegen Kunſt und Religion und deren Empfindungen, — dieſe Verſöhnung des Geiſtes, und zwar des Geiſtes, der ſich in ſeiner Freiheit und in dem Reichthum ſeiner Wirklichkeit erfaßt hat.

Bis hierher iſt nun der Weltgeiſt gekommen, jede Stufe hat im wahren Syſteme der Philoſophie ihre eigene Form: nichts iſt verloren, alle Principien ſind erhalten, indem die letzte Phi-

loſophie die Totalität der Formen iſt. Dieſe concrete Idee iſt das Reſultat der Bemühungen des Geiſtes durch faſt zweitauſend fünfhundert Jahre ſeiner ernſthafteſten Arbeit, ſich ſelbſt objectiv zu werden, ſich zu erkennen:

Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem.

Daß die Philoſophie unſerer Zeit hervorgebracht werde, dazu hat ſolch' eine lange Zeit gehört; ſo träge und langſam arbeitete der Weltgeiſt, ſich an dieſes Ziel zu bringen. Was wir in der Erinnerung kurz überſchauen, läuft in der Wirklichkeit in dieſe Länge auseinander. Denn in dieſer ſtrebt der Begriff des Geiſtes, in ſich angethan mit ſeiner ganzen concreten Entwickelung, ſeinem äußerlichen Beſtehen, ſeinem Reichthum, ihn durchzubilden und ſich fortzuführen, und aus ihm ſich hervorzugehen. Er ſchreitet immer vorwärts zu, weil nur der Geiſt iſt Fortſchreiten. Oft ſcheint dieſer ſich vergeſſen und verloren zu haben; aber innerlich ſich entgegengeſetzt, iſt er innerliches Fortarbeiten — wie Hamlet vom Geiſte ſeines Vaters ſagt, „Brav gearbeitet, wackerer Maulwurf" —, bis er, in ſich erſtarkt, jetzt die Erdrinde, die ihn von ſeiner Sonne, ſeinem Begriffe, ſchied, aufſtößt, daß ſie zuſammenfällt. In ſolcher Zeit, wo ſie, ein ſeelenloſes, morſchgewordenes Gebäude, zuſammenfällt, und er in neuer Jugend ſich geſtaltet zeigt, hat er die ſieben Meilen Stiefel angelegt. Dieſe Arbeit des Geiſtes, ſich zu erkennen, dieſe Thätigkeit, ſich zu finden, iſt das Leben des Geiſtes und der Geiſt ſelbſt. Sein Reſultat iſt der Begriff, den er von ſich erfaßt: die Geſchichte der Philoſophie die klare Einſicht, daß der Geiſt dieß gewollt in ſeiner Geſchichte; ſie iſt alſo das Innerſte der Weltgeſchichte. Dieſe Arbeit des Menſchengeiſtes im innern Denken iſt mit allen Stufen der Wirklichkeit parallel; und darum geht keine Philoſophie über ihre Zeit hinaus. Daß die Gedankenbeſtimmungen dieſe Wichtigkeit hatten, das iſt eine weitere Erkenntniß, die nicht in die Geſchichte der Philoſophie gehört. Dieſe Begriffe ſind die einfachſte Offenbarung des Geiſtes der Welt: ſie, in ihrer concretern Geſtalt, die Geſchichte.

Es iſt alſo erſtens nicht gering zu achten, was der Geiſt und

zwar jetzt erworben. Aelteres iſt zu ehren, ſeine Nothwendigkeit, daß es ein Glied in dieſer heiligen Kette iſt, aber auch nur ein Glied. Die Gegenwart iſt das Höchſte. Die beſtimmten Philoſophien ſind zweitens keine Modephiloſophien und desgleichen, nicht zufällige, nicht ein Leuchten, das ein Strohfeuer, nicht da und dort Eruptionen, ſondern ein geiſtiges vernünftiges Fortſchreiten: nothwendig *Eine Philoſophie* in der Entwickelung, die *Enthüllung Gottes*, *wie er ſich weiß*. Wo mehrere Philoſophien zugleich auftreten, ſind es unterſchiedene Seiten, die Eine Totalität ausmachen, welche ihnen zu Grunde liegt; und wegen ihrer Einſeitigkeit ſehen wir die Widerlegung der einen durch die andere. Auch ſind es drittens nicht kleine, ſchwache Bemühungen, Mäkeleien an dieſer oder jener Einzelnheit; ſondern jede ſtellt ein neues Princip auf, und dieſes iſt zu erkennen.

Um die *Hauptepochen* der ganzen Geſchichte der Philoſophie zu überſehen, und die *nothwendige Stufenfolge* der Hauptmomente, deren jedes eine beſtimmte Idee ausdrückt, zuſammenzufaſſen: ſo iſt, nach Orientaliſchem Taumel der Subjectivität, die zu keinem Verſtand — und damit Beſtand — kommt, das Licht des Gedankens in den Griechen aufgegangen.

1) Die Philoſophie der Alten hat die abſolute Idee gedacht; und die Realiſirung oder die Realität derſelben hat darin beſtanden, die vorhandene gegenwärtige Welt zu begreifen, und ſie zu betrachten, wie ſie an und für ſich iſt. Dieſe Philoſophie ging nicht von der Idee ſelbſt aus, ſondern vom Gegenſtändlichen als einem Gegebenen, und verwandelt daſſelbe in die Idee; — das *Seyn des Parmenides*.

2) Der abſtracte *Gedanke*, der νοῦς, iſt als allgemeines *Weſen* ſich bekannt worden, nicht als ſubjectives Denken; — *Plato's Allgemeines*.

3) In *Ariſtoteles* tritt der *Begriff* auf, frei, unbefangen, als begreifendes Denken, alle Geſtaltungen des Univerſums durchlaufend, vergeiſtigend.

4) Der Begriff als *Subject*, ſein Fürſichwerden, Inſich-

ſeyn, die abſtracte Trennung ſind die Stoiker, Epikureer, der Skepticismus: nicht die freie concrete Form, ſondern die abſtracte, in ſich formelle Allgemeinheit.

5) Der Gedanke der Totalität, die intelligible Welt iſt die concrete Idee, wie wir ſie bei den Neuplatonikern geſehen haben. Dieß Princip iſt die Idealität überhaupt in aller Realität, aber nicht die ſich wiſſende Idee: — bis das Princip der Subjectivität, Individualität in ſie einſchlug, Gott als Geiſt ſich wirklich im Selbſtbewußtſeyn wurde.

6) Aber das Werk der modernen Zeit iſt, dieſe Idee zu faſſen als Geiſt, als die ſich wiſſende Idee. Um von der wiſſenden Idee zum Sichwiſſen der Idee fortzugehen, dazu gehört der unendliche Gegenſatz, daß die Idee zum Bewußtſeyn ihrer abſoluten Entzweiung gekommen ſey. Die Philoſophie vollendete ſo, indem der Geiſt das gegenſtändliche Weſen dachte, die Intellectualität der Welt, und erzeugte dieſe geiſtige Welt als einen jenſeits der Gegenwart und Wirklichkeit vorhandenen Gegenſtand, wie eine Natur, — die erſte Schöpfung des Geiſtes. Die Arbeit des Geiſtes beſtand nun darin, dieß Jenſeits zurück zur Wirklichkeit und in's Selbſtbewußtſeyn zu führen. Dieß iſt darin geleiſtet, daß das Selbſtbewußtſeyn ſich ſelbſt denkt, und das abſolute Weſen als das ſich ſelbſt denkende Selbſtbewußtſeyn erkennt. Ueber jene Entzweiung hat das reine Denken in Carteſius ſich aufgethan. Das Selbſtbewußtſeyn denkt ſich erſtens als Bewußtſeyn; darin iſt alle gegenſtändliche Wirklichkeit enthalten, und die poſitive, anſchauende Beziehung ſeiner Wirklichkeit auf die andere. Denken und Seyn ſind entgegengeſetzt und identiſch bei Spinoza; er hat die ſubſtantielle Anſchauung, das Erkennen iſt der Subſtanz aber äußerlich. Es iſt das vom Denken als ſolchen anfangende Princip der Verſöhnung, um die Subjectivität des Denkens aufzuheben: wie dieß in Leibnitzens vorſtellender Monade geſchieht.

7) Zweitens denkt das Selbſtbewußtſeyn, daß es Selbſtbewußtſeyn iſt; darin iſt es für ſich, aber noch für ſich in nega-

tiver Beziehung auf Anderes. Das iſt die unendliche Subjectivität, Theils als Kritik des Denkens bei Kant, Theils in Fichte als Trieb zum Concreten. Die abſolut reine unendliche Form iſt ausgeſprochen als Selbſtbewußtſeyn, Ich.

8) Dieſer Blitz ſchlägt in die geiſtige Subſtanz ein, und ſo iſt abſoluter Inhalt und abſolute Form identiſch; — die Subſtanz identiſch in ſich mit dem Erkennen. Das Selbſtbewußtſeyn erkennt ſo drittens ſeine poſitive Beziehung als ſeine negative, und ſeine negative als ſeine poſitive, — oder dieſe entgegengeſetzten Thätigkeiten als dieſelbe, d. h. das reine Denken oder Seyn als die Sichſelbſtgleichheit und dieſe als die Entzweiung. Dieß iſt die intellectuelle Anſchauung; aber daß ſie in Wahrheit intellectuell ſey, wird erfordert, daß ſie nicht unmittelbar ſey jenes Anſchauen des Ewigen und Göttlichen, wie man ſagt, ſondern abſolut erkennend. Dieß nicht ſich ſelbſt erkennende Anſchauen iſt der Anfang, wovon als einem abſolut Vorausgeſetzten ausgegangen wird; es ſelbſt iſt ſo nur anſchauend, als unmittelbares Erkennen, nicht als Selbſterkennen: oder es erkennt nichts, und ſein Angeſchautes iſt nicht ein Erkanntes, — ſondern, wenn's hoch kommt, ſchöne Gedanken, aber keine Erkenntniſſe.

Erkannt aber iſt die intellectuelle Anſchauung, indem erſtens, ungeachtet der Trennung jedes Entgegengeſetzten von dem andern, alle äußere Wirklichkeit als die innere erkannt wird. Wird es ſeinem Weſen nach, wie es iſt, erkannt, ſo zeigt es ſich als nicht beſtehend, ſondern daß ſein Weſen die Bewegung des Uebergehens iſt. Dieß Heraklitiſche oder Skeptiſche, daß nichts ruhend iſt, muß von Jedem aufgezeigt werden; und ſo in dieſem Bewußtſeyn — daß das Weſen Jedes Beſtimmtheit iſt, ſein Gegentheil iſt — geht die begriffene Einheit mit ſeinem Gegentheile hervor. Ebenſo iſt dieſe Einheit zweitens ſelbſt in ihrem Weſen zu erkennen; ihr Weſen als dieſe Identität iſt ebenſo, in ihr Gegentheil überzugehen oder ſich zu realiſiren, ſich anders zu werden: und ſo tritt ihr Gegenſatz durch ſie ſelbſt hervor. Wieder iſt drittens von dem Gegenſatz zu ſagen, er iſt im Abſoluten

nicht; dieß Abſolute iſt das Weſen, das Ewige u. ſ. ſ. Aber dieß iſt ſelbſt eine Abſtraction, in welcher es nur einſeitig und der Gegenſatz bloß als das Ideelle gefaßt wird (ſ. oben, S. 608); in der That aber iſt er die Form, als das weſentliche Moment der Bewegung des Abſoluten. Dieſes iſt nicht ruhend, Jener nicht der raſtloſe Begriff: ſondern die Idee iſt, in ihrer Raſtloſigkeit, ruhend und in ſich befriedigt. Das reine Denken iſt fortgegangen zum Gegenſatz des Subjectiven und Objectiven; die wahrhafte Verſöhnung des Gegenſatzes iſt die Einſicht, daß dieſer Gegenſatz, auf ſeine abſolute Spitze getrieben, ſich ſelbſt auflöſt, an ſich, wie Schelling ſagt, die Entgegengeſetzten identiſch ſind, — und nicht nur an ſich, ſondern daß das ewige Leben dieſes iſt, den Gegenſatz ewig zu produciren und ewig zu verſöhnen. In der Einheit den Gegenſatz, und in dem Gegenſatz die Einheit zu wiſſen, dieß iſt das abſolute Wiſſen; und die Wiſſenſchaft iſt dieß, dieſe Einheit in ihrer ganzen Entwickelung durch ſich ſelbſt zu wiſſen.

Dieß iſt nunmehr das Bedürfniß der allgemeinen Zeit und der Philoſophie. Es iſt eine neue Epoche in der Welt entſprungen. Es ſcheint, daß es dem Weltgeiſte jetzt gelungen iſt, alles fremde gegenſtändliche Weſen ſich abzuthun, und endlich ſich als abſoluten Geiſt zu erfaſſen, und was ihm gegenſtändlich wird, aus ſich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in ſeiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbſtbewußtſeyns mit dem abſoluten Selbſtbewußtſeyn, das jenem außer ihm erſchien, hört auf. Das endliche Selbſtbewußtſeyn hat aufgehört, endliches zu ſeyn; und dadurch andererſeits das abſolute Selbſtbewußtſeyn die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte. Es iſt die ganze bisherige Weltgeſchichte überhaupt und die Geſchichte der Philoſophie insbeſondere, welche nur dieſen Kampf darſtellt, und da an ihrem Ziele zu ſeyn ſcheint, wo dieß abſolute Selbſtbewußtſeyn, deſſen Vorſtellung ſie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu ſeyn, wo alſo der Geiſt als Geiſt wirklich iſt. Denn er iſt dieß nur, indem er ſich ſelbſt als abſoluten Geiſt

weiß; und dieß weiß er in der Wiſſenſchaft. Der Geiſt producirt ſich als Natur, als Staat: jene iſt ſein bewußtloſes Thun, worin er ſich ein Anderes, nicht als Geiſt iſt; im Staat, in den Thaten und im Leben der Geſchichte, wie auch der Kunſt, bringt er ſich zwar auf bewußte Weiſe hervor, weiß von mancherlei Arten ſeiner Wirklichkeit, jedoch, auch nur Arten derſelben. Aber nur in der Wiſſenſchaft weiß er von ſich als abſolutem Geiſt; und dieß Wiſſen allein, der Geiſt, iſt ſeine wahrhafte Exiſtenz. Dieß iſt nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geiſtigen Geſtaltungen iſt für jetzt damit geſchloſſen.

Hiermit iſt dieſe Geſchichte der Philoſophie beſchloſſen. Ich wünſche, daß Sie daraus erſehen haben, daß die Geſchichte der Philoſophie nicht eine blinde Sammlung von Einfällen, noch ein zufälliger Fortgang iſt. Ich habe vielmehr das nothwendige Hervorgehen der Philoſophien auseinander aufzuzeigen verſucht, ſo daß die eine ſchlechthin die vorhergehende vorausſetzt. Das allgemeine Reſultat der Geſchichte der Philoſophie iſt: erſtens, daß zu aller Zeit nur Eine Philoſophie geweſen iſt, deren gleichzeitige Differenzen die nothwendigen Seiten des Einen Princips ausmachen; zweitens daß die Folge der philoſophiſchen Syſteme keine zufällige, ſondern die nothwendige Stufenfolge der Entwickelung dieſer Wiſſenſchaft darſtellt; drittens daß die letzte Philoſophie einer Zeit das Reſultat dieſer Entwickelung und die Wahrheit in der höchſten Geſtalt iſt, die ſich das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes über ſich giebt. Die letzte Philoſophie enthält daher die vorhergehenden, faßt alle Stufen in ſich, iſt Product und Reſultat aller frühern. Man kann jetzt nicht mehr z. B. Platoniker ſeyn. Man muß ſich ferner erheben einmal über die Kleinlichkeiten einzelner Meinungen, Gedanken, Einwürfe, Schwierigkeiten: dann über ſeine eigene Eitelkeit, als ob man etwas Beſonderes gedacht habe. Denn den inneren ſubſtantiellen Geiſt erfaſſen, dieß iſt der Standpunkt des Individuums; innerhalb des Ganzen ſind ſie wie Blinde, die vom innern Geiſte deſſelben getrieben werden. Hiernach iſt nun unſer Standpunkt das Wiſſen dieſer Idee

als Geiſt, als abſoluter Geiſt, der ſich ſo einen anderen Geiſt, den endlichen, entgegenſetzt, deſſen Princip iſt, den abſoluten Geiſt zu erkennen, damit derſelbe für ihn werde. Ich habe verſucht, dieſen Zug der geiſtigen Geſtaltungen der Philoſophie in ihrem Fortgehen mit Andeutung ihres Zuſammenhangs zu entwickeln und vor Ihren Gedanken vorüberzuführen. Dieſe Reihe iſt das wahrhafte Geiſterreich, das einzige Geiſterreich, das es giebt; — eine Reihe, die nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt, als Aufeinanderfolge, ſondern eben im Sichſelbſterkennen ſich zu Momenten des Einen Geiſtes, zu dem Einen und ſelben gegenwärtigen Geiſte macht. Dieſer lange Zug von Geiſtern ſind die einzelnen Pulſe, die er in ſeinem Leben verwendet; ſie ſind der Organismus unſerer Subſtanz, ein ſchlechthin nothwendiger Fortgang, der nichts als die Natur des Geiſtes ſelbſt ausſpricht, und in uns Allen lebt. Auf ſein Drängen — wenn der Maulwurf im Innern fortwühlt — haben wir zu hören, und ihm Wirklichkeit zu verſchaffen. Ich wünſche, daß dieſe Geſchichte der Philoſophie eine Aufforderung für Sie enthalten möge, den Geiſt der Zeit, der in uns natürlich iſt, zu ergreifen, und aus ſeiner Natürlichkeit, d. h. aus ſeiner lebloſen Verſchloſſenheit, mit Bewußtſeyn — Jeder an ſeinem Orte — hervor an den Tag zu ziehen.

Für Ihre Aufmerkſamkeit, die Sie mir bei dieſem Verſuche bewieſen haben, habe ich Ihnen meinen Dank abzuſtatten; er iſt mir ebenſo durch Sie zur höhern Befriedigung geworden. Und vergnüglich iſt es mir geweſen, in dieſem geiſtigen Zuſammenleben mit Ihnen geſtanden zu haben: und nicht geſtanden zu haben, ſondern, wie ich hoffe, ein geiſtiges Band mit einander geknüpft zu haben, das zwiſchen uns bleiben möge! Ich wünſche Ihnen, recht wohl zu leben.

(Geſchloſſen, den 22. März, 1817; den 14. März, 1818; den 12. Auguſt, 1819; den 23. März, 1821; den 30. März, 1824; den 28. März, 1828; den 26. März, 1830.)

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

144,208
MAG 200392

Digitized by Google

Digitized by Google